

كتاب المسامرة

للإمام أبي شريف بشرح المسامرة للعلامة
الإمام أبي الهمام في علم الكلام
رحمهم الله

٢

وعلى المسامرة أيضاً حاشية للشيخ زين الدين قاسم الحنفي وضعناها في
صلب الصحيفة عقب المسامرة مفصلاً بينهما بجدول
وجعلنا التعقيب للكتاب الأول

(تذنيبه)

كل من أراد هذا الكتاب من خارج القطر فليخبر الشيخ فرج الله زكي
الكردي بالجامع الأزهر الشريف بمصر
ومحل بيعه بمصر عند شكر الله أفندي بجوار أجنحة أسكولاب بالموسكي

(حقوق الطبع محفوظة للترجم)

(الطبعة الأولى)

بالمطبعة الكبرى الأميرية بيولاقي مصر المحمية

سنة ١٣١٧

هجريه

(بالقسم الأدبي)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده ورقم سطورها رسائل معلنة
بوجوب وجوده الى كافة غيبه والصلاة والسلام على افضل من جاءه من فضله
بمزيده محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين الله وتأييده وتابى سنته وجماعة
صحابته في تقويم العقد وتسديده (وبعد) فهذا توضيح لكتاب المسيرة في العقائد
المنجية في الآخرة تأليف شيخنا الامام العلامة أوجد علماء مصره وواسطة عقد
محقق عصره كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد الشمير بان الهمام
جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام وبؤاه مولاهم بؤاه صدق في دار السلام قصدت
فيه تقريب معانيه وتبيين مبانيه وتقرير مقاصده وتحرير معاقده سائل من الله

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال الشيخ الامام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفي عامله الله تعالى بلطفه الخفي
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين (وبعد) فان
الفقير الى رحمة ربه الغني قاسم الحنفي يقول ان بعض الاخوان قرأ على كتاب المسيرة
في العقائد المنجية في الآخرة تأليف شيخنا كمال الدين محمد بن همام الدين وسألني
أن اكتب له ما وقع في التقرير فأجبتة الى سؤاله مستعينا بالله انه حسبي ونعم الوكيل

سبحانه النفع به لي ولمن قرأه أورقه ولمن فهمه بعد أن فهمه انه تعالى ولي كل نعمه
 وبه العون والتوفيق والعصمة قال المؤلف رحمه الله عنه ورضي عنه ونفع بعلومه المسلمين
 (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب
 المجيد وعمل بروايات حديث الابتداء كلها ففي رواية لابي داود وابن ماجه والنسائي في عمل
 اليوم والليلة كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم وفي رواية لابن حبان وغيره كل
 أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وفي رواية للإمام أحمد في مسنده كل أمر ذي بال
 لا يفتح بكراه الله فهو أبتوأقوال أقطع هكذا أورده في المسند على التردد وفي رواية أوردها
 الخطيب في كتابه الجامع لا خلاق الراوي وآداب السامع كل أمر ذي بال لا يبدأ
 فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معاً عمل بكل منها
 لان الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبكراه الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد
 لله فان قيل انما الابتداء حقيقة بيسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين وأما الحمد لله
 فمن جملة المبدوء بيسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهم معاً متعذر أجيب بوجهين
 أحدهما أن الابتداء محمول على العرفي الذي يعتبر بمقتدا لا الحقيقي فالكتاب العزيز
 مبدؤ معرف الفاتحة بكلماتها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة مبدؤها
 الخطبة التي هي البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها الثاني أن المراد بالابتداء
 أعم من الحقيقي والاضافي فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى ما بعده
 وقد أجيب بغير ذلك مما لا تطيل به لما فيه من دقة وتكاف **والبراءة** في باسم الله متعلقة
 بمحذوف تقديره هنا باسم الله أولف هذا الكتاب والبراءة للابسة على جهة التبرك
 فيكون المعنى متبركاً باسم الله أولف أو أضع فيكون التبرك في تأليف الكتاب ووضع
 بكلامه لا في ابتدائه خاصة فلذلك كان أولى من تقديره ابتدئ **والله** علم للذات الواجب
 الوجود المستنوجب لصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال

والاشتقاق ومتم هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الاسماء الحسنى ومطولات
كتب التفسير والكلام ﴿والرحمن الرحيم اسمان عربيان بنيا للبالغه من الرحمة وأصل
معنى الرحمة رقة في القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان على من رقه وهـ ذا
فى - حق الله تعالى محال ورحمته للعباد إما ارادة الانعام عليهم - م ودفع الضر عنهم - م فيكون
من الصفات المعنوية وإما نفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال وحده الله
تعالى هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله وأما تعريف مطلق الحمد بأنه الوصف بالجميل - ل
الاختيارى أو بأنه الثناء باللسان على الجميل الاختيارى فإنه لا يتناول الثناء على الله تعالى
بصفات ذاته لتعالیه عن وصفها بالهـ - د ورعن اختيار فإنه معنى الحدوث وما ذكر
فى الجواب عن ذلك فى بعض حواشى الكشف تعسف ظاهر واللام فى الحمد يصح كونها
للجنس وعليه صاحب الكشف وكونها بالاسـ - ت غرق واليه ذهب الجمهور واللام فى لله
يصح كونها الاختصاص وكونها بالاسـ - ت تحقيق فالتقدير أربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة
على اختصاصه تعالى بجميع المحامد أما على الاستغراق فبالطابقة وهو ظاهر اذا لمعنى
كل حمد مختص به تعالى أو مـ - ت حقه وأما على الجنس فبالالتزام لان المعنى أن جنس
المحامد مختص به تعالى أو مـ - ت حقه ويلزمه أن لا يثبت فرد منها غيره اذ لو ثبت فرد منها
غيره لمكان الجنس ثباته فى ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف للدلول
الحمد لله ثم ان جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى وكونها انشائية بمعنى أن قائل الحمد لله
منشئ للثناء على الله سبحانه بعناها وهو أن كل حمد مختص به أو مـ - ت حقه تعالى معنى
لغوى لا ينافى كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا
وقد راعى المصنف رحمه الله براءة الاسـ - ت لال بالإشارة الى معظم العقائد من الذات
الواجب الوجود بقوله لله وإلى صفات الألوهية والمعاد والنبوت بقوله (بارئ الامم) الخ
والبارئ المنشئ وقيل الخالق خلقا بريأ من التفاوت والتناقض أى منشئ أنواع الحيوان

أو خالقها قال تعالى وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أم أهلكم أو
منشئ نوع الإنسان أمة بعد أمة أو خالقهم كذلك خلقا برأى بما ذكر والامة تطلق لمعان
واللائق منها هذا الجماعة وقد تخص بالجماعة الذين بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة
اليهم ودعائهم الى الله يسهون أمة الدعوة فان آمنوا كلهم أو جماعة منهم سمي المؤمنون
أمة الملة (ومولى النعم) أي مانح الامور المنعم بها عموما من الايجاد والامداد بالبقاء ومن
السمع والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهومات ودفع الملهمات
وخصوصا من سعة الرزق ونفاذا الامر والنهي والرفعة وغيرها (الذي لا راد لما حكم) أي
لحكمه أو لما قضى بوقوعه أو بعدم وقوعه (ولا مانع لما أعطى وقسم) لان كل شيء
في قبضته ومصرف على حسب مشيئته اذ هو المالك لكل شيء سبحانه (المتفرد
في وجوده بالقدم) وسبأني بيان معناه واعلم أنه قد كثرت استعمال المصنفين في خطبهم لفظ
المتفرد بصيغة النفع وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهم مامع أن الاسماء توقيفية على
المرجح وهو قول الاشعرى ولم يرد بذلك سمع وان ورد أصلها كالواحد والاحد أو ما بنحو
معناه كالقدوس بالنسبة الى المتقدس وحينئذ فاطلاقها لما على قول القاضي أبي بكر
الباقلاني وهو أنه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه به ولم يوهم نقصا وان
لم يرد به سمع أو على مختار حجة الاسلام والامام الرازي من جواز الاطلاق دون توقيف في
الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف
وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة في حقه تعالى
بما تبين من مراجعته من حاشية شرح العقائد وفي قوله (الحاكم على من سواه بالقضاء
والعدم) تنبيه على أنه مع تفرد بالقدم متفرد بالبقاء أيضا وفي قوله (ثم يعيدهم) أي بعد
إفنائهم (لفصل القضاء بينهم في أخذ المظلوم من ظلم) أي ممن ظلمه تنبيه على أن من الحكمة
في الاعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد في الحديث اعادة البهائم لهذا التناصف

وفي قوله (ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم) من عملها وجزائه
(ويتدارك بعفو من شاء ومن شاء منه انتقم) جرى على مذهب أهل السنة والجماعة
من أن كلام من العمل وجزائه راجع إلى المشيئة الإلهية فلو شاء تعالى لما أتاب الطائع ولا
أوجده منه طاعة وأن العاصي في المشيئة أن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه خلافا لأهل
الاعتزال فيهما وسيأتي ذلك في محله (له الأمر كله لا يستل عما فعل واحتكم) أي حكم به
أو أودعه من الحكم في خلق مخلوقاته وأبداع مصنوعاته أو عما أحكمه من ذلك وفيه
إشارة إلى أنه تعالى لا يجب عليه شيء تفيا لمذهب الاعتزال (والصلاة) وهي من الله تعالى
الرحمة خص الأنبياء من بين سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيم لهم
(والسلام) وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة (على عبده ورسوله سيد العرب والعجم
المبعوث إلى الجن والإنس) ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغناء عن هذا الوصف
عن التصريح بالاسم بلوغ شهرة انفراده به هذا الوصف حدا يغني بلوغه عن التصريح
بالاسم إذا لم يرد في أنه المخصوص بسيادة ولد آدم ولا في أنه المخصوص بالبعثة إلى الإنس
والجن كافة (بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم) العائد نفعها إلى العباد
المرتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد كما هو مذهب أهل السنة
لأنها باعثة على شرعيتها كما قيل إليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بأن أفعاله تعالى
تعمل بالأغراض إذا الغرض ما لا حله لإقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن أن يبعثه شيء
على شيء (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء أي الصفات التي يفتخر
بها (والكرم) أي الجود وهو فائدة ما ينبغي لا لعوض كره الصلاة على النبي صلى الله عليه
وسلم لأن الصلاة الأولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفاً والثانية
واقعة بعد ذكره بوصفه المشار إليه أمثالا لأمره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما
رواه الترمذي وغيره والأكمل إما أصله الأهل كما اقتصر عليه في الكشف أو هو من آل إلى

كذا يؤول اذ ارجع اليه بقراءة أو رأى أو غيرهما كما ذهب اليه الكسائي ورجحه بعض
 المتأخرين وقد خص الشرع عند الشافعي رحمه الله بلفظ الآل مؤمنى بنى هاشم
 والمطلب ابني عبد مناف من بين سائر أهله أو من بين سائر من يرجع اليه بقراءة للدليل
 المبين في الفقهيات في قسم النفي والغنبة وقيل آله أهله الأدنى وعشيرته الأقربون
 وهو بهذا التفسير قد تناول بنى عبد شمس وبنى نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة بنى
 المطلب في القرب منه صلى الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو
 من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنًا ومات على الاسلام وان تخللت ردة وقوله (ما أضاء
 نجم وأفل) أى غاب (وهطل غيث) أى تتابع نزوله (وانسجم) أى سال مقصوده به تأييد
 الصلاة بعد بقاء الدنيا فان زوال كل من الاضياء والافول ونزول الغيث وسيلانه بزوال
 الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل أن يراد بهذا التأييد بقوله ما أضاء نجم وأفل ويراد بقوله
 وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرار ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال
 (وسلم تسليم) امثال لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما (وبعد فان) هذه الفاء إما
 على توهم أما وإما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع في
 بيان سبب تأليف الكتاب وهو أن (بعض الفقهاء من الاخوان) في الله تعالى (كان قد
 شرع في قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة) أى حجة الاسلام (أبي حامد محمد) بن محمد بن
 محمد بن أحمد (الغزالي) الطوسي (تبعه الله) تعالى (برحمته وأسكنه دار كرامته)
 وهى الرسالة التى كتبها لاهل القدس مفردة ثم أودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثانى
 من كتب الاحياء الاربعين (فلما توسطها) القارئ المشار اليه (أحب أن أختصرها
 وأحييت) أنا أيضا ذلك (فشرعت على هذا القصد) يعنى قصد الاختصار (فلم أسمه عليه
 الامحورقتين) من الاصل أو مما كتبه (وتعرض للخاطر استحسان زيادات) على ما فى
 الرسالة المشار اليها (أرأى الذى يرى) أى يخلق لى الرؤية القلبية التى هى رأى (أن)

ذكرها) أي تلك الزبادات (مهمة) لقاصد تحرير العقائد (وأنه تنهيم لطالب الغرض) كذا
 في النسخ وأعله لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير أي طالب تحرير العقائد أو طالب
 اختصار الرسالة (فلم يزل) هذا الاستحسان أو المستحسن (يزداد حتى خرج) التأليف (عن
 القصد الأول) وهو قصد الاختصار المجرد (فلم يبق إلا كتابا مستقلا) لكثرة زياداته (غير أنه
 يساير) أي يساير كتاب الامام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية (في تراجمه) لحسن ترتيبها
 وبديع أسلوبها (وزدت عليها) أي على التراجم المشار إليها (خاتمة) بعدها (ومقدمة)
 في صدر الركن الأول (وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة) كما صنع
 في تراجم الركن الثاني اختصارا وتقريبا (وبالغت في توضيحه وتسميئه اذ لم أضعه إلا
 لبسمل) أي ليكون سهلا (على الاوساط والمبتدئين) ليعم نفعه (وها هو ذا والله) سبحانه
 لا سواه (أسال أن ينفعني به) في الآخرة (و) ينفع به (من قرأه في الآخرة) فإن النفع فيها
 هو المطلب الأعلى والمقصد الأهم (أنه) تعالى (المولى لكل جميل) المنعم به (وهو محسبي) أي
 محسبي وكافي (و) هو (نعم الوكيل) سبحانه (وسميته كتاب المسيرة في العقائد المنجية في
 الآخرة) لانه يساير تراجم كتاب الامام الغزالي به في انه ترجم بها وان خالف ترتيبه في بعضها
 والمسيرة في الاصل مفاعلة من السيرة وهي أن يسير الراي كان متحاذيين أطلق هنا مجازا
 على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي في تراجمه (وينحصر) كتاب المسيرة (بعد
 المقدمة) أي ينحصر ما عد المقدمة منه (في أربعة أركان) معقودة للكلام في معرفة الذات
 والصفات والافعال وصدق الرسول (وخاتمة) معقودة للكلام (في الايمان والاسلام
 وما يتصل بهما) ووضعها عقب الارقان الاربعة مأخوذة من الغزالي أيضا فإنه عقد في
 كتاب الاحياء فصلا للكلام في الايمان والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة
 القدسية (الركن الأول) معقود للكلام (في ذات الله تعالى) الركن (الثاني) معقود
 للكلام (في صفاته) تعالى الركن (الثالث) معقود للكلام (في أفعاله) تعالى الركن

(الرابع) معقود الكلام (في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول) الركن (الاول في معرفة الله تعالى وينحصر في عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر على مكان وأنه يرى وأنه واحد ﴿ المقدمة تعريف الفن ﴾ أي فن علم العقائد المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة الكلام التفصيلي في الفن آخرها إلى هذا المحل ليعقبها الشروع في الكلام التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما هو كلام

(المقدمة) الام للعهد وهي طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لارتباطها وانتماع بها فيه وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه وذلك لأن أرباب العلوم النظرية رأوا تصدير كل علم بمعرفة حده وموضوعه لأن العلم تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فقدموا ما يفيد تصورها بصورة اجالية تساويها صورنا للطلاب والنظر عن الاخلال بما هو منها والاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم ولما اتفقوا على أن تعاريف العلوم في نفسها بحسب تمايز موضوعاتها تناسب تصدير العلم أيضا ببيان الموضوع افادوا له بما يميز بحسب الذات بعدم افاد التعريف بغيره بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعرف للشيء هو الذي يستلزم تصوّره تصور ذلك الشيء وامتيازه عن كل ما عداه والفن نوع من أنواع العلم ترجع مسأله الى جهة واحدة والكلام هو علم التوحيد والصفات سمي به لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسألة الكلام كانت أنهم مباحثه ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم ولانه كثرة فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكن في غيره ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال لا أقوى من الكلامين هذا هو الكلام وهو المعروف في هذا التركيب ومطلع

في ترتيب الكتاب (والكلام) أي الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة العلمية) أي من جهة كون تلك المعرفة علمًا في أكثر العقائد (وظائف البعض منها) والمراد بالنفس هنا الإنسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها وقوله خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حسن أو عقل أو عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس مالها وما عليها غير أن أبا حنيفة رضي الله عنه عرّف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الأحكام الشرعية الفرعية والفقه الأكبر وهو العلم بالأحكام الشرعية الأصلية أي الاعتقادية والمصنف قصد تعريف الثاني فقط فأسقط قوله مالها لأن القصد به إدخال معرفة أبحاث المباحات لأنها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب

التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة إدراك الجزئيات وهذا كالنفس وقوله (ما عليها) أي ما يجب عليها الخرج معرفة مالها وقوله (من العقائد) من البيان الخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة والعقائد جمع عقيدة وهي قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الإسلام) الإضافة للبيان والدين وضع الهيئات سابق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات احتراز بقوله الهي عن الأوضاع الصناعية وبقوله سابق عن الأوضاع الإلهية غير السائقة كانباء الأرض وبقوله لذوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الأوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الإلهي بذاته سابق إلى ذلك والخير حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصله أي يناسبه ويليق به (عن الأدلة) متعلق بمعرفة (علمًا) تمييز (وظائف البعض) أي إدراك النفس ما عليها من العقائد إدراكًا حاصلًا لها عن الأدلة اليقينية والظنية في البعض وبه

الواجبات الفرعية ونحوه المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله من العقائد المنسوبة إلى
دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسيأتي بيان معنى الاسلام في الخاتمة ثم ان كان المراد
بما عليها ما طلب طلبا جازما أي ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة نذب المندوبات
وكراهة المكروهات وان كان المراد به ما طلب منها فعلا أو تركا طلبا جازما أو غير جازم
فيخرج معرفة النذب والكراهة أيضا بقوله من العقائد والأدلة جمع دليل وهو ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري واعتبارا لا مكان له لتناول التعريف ما قبل
النظر إذا الدليل دليل قبل أن ينظر فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احتراز عن
الفاصل إذا لا اعتبار به وان اتفق أن يفضى إلى المطلوب والتميم بدال خبري احتراز عن
المعترف لانه انما يفيد مطلوبات تصوريا وقوله عن الأدلة متعلق بقوله معرفة أي معرفة
ما ذكر الناشئة عن الأدلة وهو صريح في أن التقليد غير كاف في العقائد ﴿ واعلم أن
انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد ويسمى الفكر فديكون لطلب علم أو ظن فيسمى
انظرا وقد لا يكون لذلك ومنه أكثر حديث النفس في معرفة مسائل الاعتقاد كدوث
العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه عن أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب
النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذي رجحه الامام الرازي والآمدي والمراد بالنظر بدليل
اجمالي أما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المنكرين وارشاد

خرج ادراله المقلد والأدلة جمع دليل والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى
مطلوب خبري فيتناول البرهان والامارة واعتبارا لا مكان له لتناول ما قبل النظر والصحيح
هو ما فيه وجه دلالة والدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشيء آخر
أو من الظن به الظن بشيء آخر لزوما ذاتيا أو مع القرائن والظن الفكر الذي يطلب به علم
أو ظن والمراد بالفكر ههنا انتقال النفس في المعقولات قصدا والعلم صفة يتجلى بها
المذكور بان قامت به أي صفة ينكشف بها ما يدرك ويكشف اليه انكشافا تاما لم قامت

المسترشد ين فرض كفاية في حق المناهلين له وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهى الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (وتعيين محال وجوب العلم كعرفته تعالى و) معرفة (صفاته الذاتية و) محال وجوب (الظن كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعلوم والسؤال في القبر) أو كقيمتها انما يستفاد (من خارج) لامن التعريف فقوله وتعيين مبتدأ خبره قوله من خارج وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله كبعض شروط النبوة يشير به الى الذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى أنها غير شرط كما سنده في محله ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية وأما كيفية إعادة المعلوم فستعرف في محلها أنها ظنية وههنا بحث وهو أن يقال لك أن تمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الاعادة حتى لو لم يلق العبد ربه سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاده يتعلق به ما وبما أشبههم عالم يتوجه عليه عقاب لان الواجب في الايمان بالا نبيا عليهم الصلاة والسلام هو أن من ثبت شرعا تعيينه وجب الايمان بأنه بعينه نبي ومن لم يثبت تعيينه وجب الايمان به اجمالا والواجب في الايمان بالاعادة هو اعتقاد أن الله تعالى يحبي الموتى ويبعثهم

به تلك الصفة فخرج الجهل والظن اذا تجل فيهما وكذا اعتقاد المقلد والظن قضية يحكم بها العقل مع تجويز تقييدها بتجويز امر جوحا (وتعيين محال وجوب العلم كعرفته) أي معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركيب والجوهرية والعرضية كقولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض (وصفاته الذاتية) أي ومعرفة صفاته الذاتية وهي عندنا تشمل ما يقال له صفات الفعل (والظن) أي وتعيين محال الظن (كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعلوم) ولما كان شرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً حاول بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال في القبر من خارج

للجزاء وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتنصيل كيفية اعاتهم فهاتان المسئلتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجهد ادخاله في التعريف بقوله وظنا في البعض وقد نبه حجة الاسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في أشباه هاتين من المسائل وبالله التوفيق وأما السؤال فليس من الظنيات لان أدلته متواترة معني والتواتر المعنوي مفيد للقطع وبتقدير ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معني وهو أن المسؤل عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم وحينئذ فاللائق ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وقوله (والحاصل منها) اشارة الى اراد على التعريف وجواب عنه أما الايراد فهو أنه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد (معادا) أي مرة ثانية (من اعادة النظر) في الدلائل فانه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة انما هو تذكرة لما سبقته معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل الذي سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع وأما الجواب فهو منع أن الحاصل ثانيا من اعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقا انما يعتد منه باعتبار حصوله أولا اذ هو المعرفة وأما باعتبار حصوله الثاني فليس منه اذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أي من حيث انه معاد (داخل من حيث حصوله الاولى) من النظر في الدلائل أولا (وهي) أي هذه الحيثية (حيثية ثابتة له) وان انصف بكونه معادا ولا يخفى بعدم معرفة ما قررناه أن الذي يعترض به على التعريف هو المعاد لا اعادة النظر دون نسيان أما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتج الى الاكتساب باستئناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثاني معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية أيضا

والحاصل منها) أي من العقائد (معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك) أي معادا الخ (داخل من حيث حصوله الاولى) وهي حيثية ثابتة له

ولا اعتراض به على التعريف وقد أورد على التعريف أيضاً أنه لا يتناول مباحث الإمامة مع أنها من علم الكلام لذكرها في كتبه وأجيب بمنع كون مباحث الإمامة من علم الكلام وقد أشار المصنف إلى هذا الأيراد وجوابه بقوله (ومباحث الإمامة ليست منه بل) هي (من المتمات) وبيان ذلك أن مباحث الإمامة من الفقه بالمعنى المتعارف لأن القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهي مسطورة فيها وانما كانت متممة في علم الكلام لأنه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الإسلامية مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت في علم الكلام لسدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تنميماً للقائده علم الكلام على أن بعضهم أدخلها في تعريف الكلام فقال هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه إدخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادي لا عمل كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي واعتقاد أنهم في الفضل كذلك والخلاف في ذلك كما سنبينه في محله إن شاء الله تعالى وفي الاتيان عن في قوله من المتمات تنبيه على أن في علم الكلام من المتمات غيرها كالكلام في التوبة لأنه من مباحث الفروع أيضاً (وموضوعه) أي موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن أحواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التي باعتبارها بعد علماء واحد أو ممتاز عن سائر العلوم هو (المعلومات التي يحمل عليهما) أي شئ (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك) فانه يبحث ومباحث الإمامة ليست منه) أي من الفن (بل من المتمات) فالاول يختلف باختلاف الحيفية والثاني من الواحق بكل حال (وموضوعه) أي موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التي يحمل عليهما) أي شئ (تصير معه) أي مع ذلك الشئ (عقيدة دينية) كقولنا الواجب قديم وشريك الباري تمتنع (أو مبدأ لذلك)

فيه عما يجب للباري تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحادث والتعدد والجسمية ونحوها وعن أحوال الجسم والعرض من الحادث والاقتدار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك يبحث عن أحوال المعلوم فاذا قيل الباري تعالى قديم أو الباري تعالى واحد أو عليم أو نحوها أو الجسم حادث أو عادته بعد فناءه حق فقد سجل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلاً فقد سجل على المعلوم ما صار معه مبدأ العقيدة الدينية فإن تركيب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له واتماعدل المصنف عن قول المواقف والمقاصدان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقائد الدينية معتبرة فيها وواعلم أن اللاتق تسمية ما يجب للباري تعالى وما يمتنع في حقه صفات لأحوال الاشعار الحال بالتحول والانتقال وهو على الباري تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعبرها في بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع **ك** كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية أي التي تلحقه لذاته أو لجزئه أو لخارج عنه مساو له وبينوا أن من موضوع علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر وأما مسائله فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وأما غايته فهي أن يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما ﴿ (الاصل الاول العلم بوجوده) تعالى وأولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما شتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان (وقد أرشد سبحانه اليه) أي الى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى (ان في خلق السموات

يعنى أو يصير المعلوم مع ما سجل عليه مبدأ لعقيدة دينية وهذا على ما زعم من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى ﴿ (الاصل الاول العلم بوجوده) ﴿ (قوله وقد أرشد الخ) هذا دليل سمعى عقلى

والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل
الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخرين بين السماء والارض لا بات و) نحو (قوله) تعالى (أفرايتم ما تملكون
أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون و) قوله تعالى (أفرايتم ما تبحرون أنتم تزرعونه أم نحن
الزارعون) لو نشاء جعلنا ما أي منقطعا وهو المتكسر ليس به (و) قوله تعالى (أفرايتم
الماء الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن) أي السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء جعلناه
اجاجا أي شديدا الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى (أفرايتم النار التي تورون أنتم
أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤون فنأدار نظره في عجائب تلك المذكورات) من خلق
الارضين والسموات وبدائع فطره الحيوان والنبات وسائر ما اشتملت عليه الآيات
(اضطره) ذلك (الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى
كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبته) على قانون أودع فيه فنونا
من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء الامن لاعتباره بمكابرته) وهم بعض الدهرية
(وانما كفروا بالاشراك) حيث دعوا مع الله الها آخر (ونسبة) أي ونسبة (بعض
الحوادث الى غيره تعالى وانكار) أي وبانكار (ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا
كالبعث وإحياء الموتى) ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله (كالمجوس بالنسبة الى النار)
حيث عبدوها فدعوا لها إلهة آخر تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالاصنام) أي بسببها فانهم
عبدوها (والصائفة بالكواكب) أي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى
وأما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر الى أهرمن والوثنيون
ينسبون بعض الآثار الى الاصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراكم بعض
(قوله الامن لاعتباره بمكابرته) هم بعض الدهرية (قوله وانما كفروا) أي العقلاء (قوله
كالمجوس) مثال المشركين

آلهتنا بسوء والصائبون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب تعالى الله عما يشركون
 (واعترف الكل بأن خلق السموات والأرض والالوهية الأصلية لله تعالى قال تعالى ولئن
 سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله فهذا) أي الاعتراف بما ذكر (كان)
 ثابتاً (في فطرهم) من مبدء خلقهم قد جبلت عليه عقولهم قال الله تعالى فأقم وجهك
 للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن
 أكثر الناس لا يعلمون (ولذا) أي لكون الاعتراف بما ذكر ثابتاً في فطرهم (كان)
 المسموع من الأنبياء المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (دعوة الخلق إلى التوحيد)
 والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة
 وخلق الأجسام بدليل أنه بين التوحيد بقوله (شهادة أن لا إله إلا الله دون أن يشهدوا
 أن للخلق إلهاً) لما مر من أن ذلك كان ثابتاً في فطرهم ففي فطرة الإنسان وشهادة آيات
 القرآن ما يغني عن إقامة البرهان (و) لكن (قد رتب العلماء النظر) على سبيل
 الاستظهار (لأثباته) أي لإثبات وجود الباري تعالى بدليل العقل (مقدمتين) فافتقاهم
 حجة الإسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم (العالم) أي ما سوى الله تعالى من
 الموجودات (حادث والحادث) وهو ما كان معدوماً ثم وجد أي الممكن (لا يستغنى عن
 سبب يحدّثه) أي يرجع وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهي قولهم الحادث
 لا يستغنى عن سبب يحدّثه (فضرورية) ومعلوم أن الضروري لا يستدل لأثباته ولكن

(قوله وقد رتب العلماء النظر إلى) هذا دليل عقلي محض فاجتمع لهذا الأصل السمي
 والعقلي المحض (قوله العالم حادث) العالم اسم لكل موجود سوى الله وذهب الفلاسفة
 إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدام العناصر بموادها وصورها لكن
 بالنوع بمعنى أنها لا تخلو قط عن صورة وأطلقوا القول بحدوث ما سوى الله لكن
 بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه وهذا الذي ذكره المصنف ينتج
 من أول الأول العالم لا يستغنى عن سبب يحدّثه (قوله أما الثانية فضرورية)

ينبئ عليه (و) قد (نبئ عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله) أى
 ما قبل ذلك الوقت من الاوقات (و) دون (ما بعده) منها (مفتقر بالضرورة الى مخصص)
 لان كلامنا تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح
 لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه لان الترجيح من غير مرجح محال
 (وأما) المقدمة (الاولى) وهى قولهم العالم حادث فاعلم أولاً أن العالم كسبياً أى جواهر
 وأعراض فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى أنه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى
 محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بديل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما فى اللغة
 بمعنى وان كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحاً لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على
 الخلاف فى أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين فى المطولات والجوهر يصدق بغير
 المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة
 الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبئ عليه على الاول منهما بقوله
 (فالاعراض ظاهرة الافتقار) أى الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله وما بعده كما مر
 ونبئ على الثانى منهما مع تضمينه حدوث الاجسام بقوله (وهى أيضاً قائمة بالجسم)
 مفتقرة فى تحققها اليه (فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها) لتوقف وجودها على وجوده
 (ويدل على حدوث الاجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو
 عن الحوادث فهو حادث) فهذه ثلاث دعاوى (أما الاولى) وهى أن الاجسام لا تخلو عن
 الحركة والسكون (فظاهرة) لان من عقل جسم لا ساكناً ولا متحركاً كان عن نهي العقل

وهى قوله والحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه وهذه كبرى الدليل وهى قضية
 ثابتة ضرورية والصغرى مبرهنة ثم استدل عليها بقوله أما الاعراض فظاهرة
 الافتقار والعرض ما لا يقوم بذاته فهو مفتقر الى محل يقوم به (قوله وهى) أى
 الاعراض قائمة بالجسم (قوله أما الاولى) هى قوله لا تخلو عن الحركة والسكون

نا كبا وانن الجهل را كبا هذه عبارة حجة الاسلام المأخوذة معناها من الرسالة النظامية
 لشيخه امام الحرمين (وأما) الدعوى (الثانية) وهى ان الحركة والسكون حادثان فقد
 استدل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاول منهما بقوله (فما شوهده من تعاقبهما) أى كون
 كل منهما يعقب الآخر أى يخلفه فى محله عند ذهابه (و) من (انقضائهما) أى ذهابهما
 والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهد فيه) أى فى ذلك التعاقب والانقضاء
 (حدوث كل منهما بعد عدمه وما لم يشاهد) من الاجسام (الاسا كذا كالجبال مثلا
 يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغـيرها) وقوله وغـيرها يغنى عن قوله مثلا والعكس
 (وكذا) يجوز عقلا (قلبه) أى قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهبا ونحوه)
 كفضة أو نحاس أو حديد (وتجويره) أى تجويز ما ذكر من الحركة والقلب (تجويز
 عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على ما بين) فى اثبات الدعوى
 الثالثة وأشار الى الطريق الثانى بقوله (ولان السابق) فقرله ولا أن عطف على قوله فـما
 شوهده اذا التقدير وأما الثانية وهى حدوث الحركة والسكون فلان ما شوهدها الخ ولان
 السابق أى من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما بين فى وجوب
 بقاء البارى جل ذكره) فى الاصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف
 عنها (وتجويرا يان الضد) على محل هو (تجويزا لعدم) على ضده الذى كان بذلك
 المحل أولا ضرورة أن الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويزا المذكور باعتبار
 النظر الى الضد الطارئ تجويزا للطريان وبالنظر الى ضده هو تجويزا لعدم على هذا الضد
 والاولى أن تجويزا للطريان يستلزم تجويزا لعدم لأنه هو (وأما) الدعوى (الثالثة)

(قوله وأما الثانية) هى قوله وهما حادثان (وأما الثالثة) هى قوله وما لا يخلو عن الحوادث
 فهو حادث الخ وذكر بعض المحققين مقدمتين غيرهما تين الصـغرى العالم ممكن موجود
 والكبرى وكل ممكن موجود حادث فالعالم حارث أما أنه ممكن فلا ثمه مركب وكل مركب

وهي أن ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أي فبرهانها أنه لو لم يكن (كذلك) لكان قبل كل حادث حوادث لأولها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك) أي حركاتها اليومية (فما ينتض ما لأول له من الحوادث لم تنته التوبة إلى وجود الحادث الحاضر) لأن الحركة اليومية المعينة مشروط بوجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمن قبل ذلك وهو لم جرا (وانقضاء ما لأول له محال لأنك إذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت إلى ما قبله) فلا حظته (وهو لم جرا على الترتيب لم تفض إلى نهاية) ودخول ما لانهاية له من الحوادث في الوجود محال (والا) أي وان لا يكن ما ذكرنا من عدم افضائك إلى نهاية (لكان لها) أي لتلك الحوادث (أول وهو خلاف المفروض فوجود الحاضر الحادث محال) على هذا التقدير لأنه لازم للمحال وهو وجود حوادث لأولها (ليكنه) أي الحادث الحاضر (ثابت) ضرورة (فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لأول لها فانتفى) أي فلان تنفاء وجود حوادث لأول لها انتفى (ملزومه وهو كون ما لا يتخلو عن الحوادث قديما) فثبت تنقيضه كما أشار إليه بقوله (فما لا يتخلو عن الحوادث حادث و) بعد ثبوت ذلك تقول في إثبات حدوث العالم (هذا العالم لا يتخلو عن الحوادث) وما لا يتخلو عن الحوادث حادث (فهذا العالم حادث وإذا ثبت

ممكنا فبقاؤه إلى أجزاءه وأما أن كل ممكن موجود حادث فلا أن الممكن متساوي الطرفين فمتنع ترجيح أحدهما على الآخر لذاته بل لا بد له من مؤثر فأيؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل أن يكون حالة الوجود والالزم تحصيل الحاصل ولا حالة العدم والالزم الجمع بين النقيضين مع أنه يستلزم المطلوب فتعين أن يكون حالة الحدوث فظهر أن كل ممكن موجود حادث وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محدثا لصار موجودا بإيجاد غيره أي لو كان كذلك لكان الإيجاد لما ذات الموجد القديم وهو محال لأنه يقتضي وجوده في الازل لو جود ما هو إيجاده ووجود الحادث في الازل محال أو ذات الموجد وهو مفض إلى إيجاد الاثر والمؤثر أو معنى

حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال (وذلك الموجد هو سبحانه المعنى) أى المقصود (بالاسم الذى هو الله) فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستند اليه ايجاد كل موجود ولهم فى معنى كلمة الجلالة عبارة أخرى وهى أنه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية فى كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل الانفكاك بوجه وما فى الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة ﴿(الاصل الثانى أنه) أى أن البارى (تعالى قديم لا أول له أى لم يسبق وجوده عدمه) وهذا النفس - يرقى قديم ينسب على أن القدم فى حقه تعالى بمعنى الازلية التى هى كون وجوده غير مستفتح لابعده - فى تطاول الزمن فان ذلك وصف للمحدثات كما فى قوله تعالى كالمعرجون

غيره وذلك إما أن يكون قائما بنفسه وهو محال لكونه صفة أو قائما بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد والاول محال أن تكون صفة الشئ مؤثرة فى وجود ذلك الشئ لانه تابع له وكذا الثانى لانه اذا كان ايجادا حادثا كان القديم محالا للحوادث وان كان قديما فقدما يفتضى قدم الموجد الحادث ولان علة وجود العالم وجود البارى ووجوده لاستحالة التخلف عنه فى الازل فيقتضى قدم وجوده قدم ما يتعلق وجوده به والجواب عن الاول أن وجود العالم يتعلق بايجاد الله تعالى اياه والايجاد صفة ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ما يتعلق وجوده بغيره ولان الايجاد ما كان ليموجد فى الحال بل ليموجد بدوقت وجوده على ما يأتى فى التكوين وعن الثانى أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام البارى ويجب أن لا يحصل فى العالم تغير وهو خلاف الحس (الاصل الثانى أنه تعالى قديم) أى متصف بصفة القدم (قوله له أول له) وفى عبارة غيره ما لا أول لوجوده وقيل ما لم يسبق بالعدم وقيل ما لم يسبق بالتغير والقدم إما اضافى أو زمانى أو ذاتى أما الإضافى فهو أن يكون ماضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كما لوجود الاب بالقياس الى وجود الابن وأما الزمانى

القديم وليس القدم معنى زائد على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد ليس تحت لفظ
القديم يعنى فى حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفى عدم سابق فلا تظن أن القدم
معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه
ويتسلسل الى غير نهاية اه واستدل على اثبات صفة القديم بقوله (لانه لو كان حادثا
افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بالله) أى فهو
مسمى كلمة الجلالة (وإلا) أى وان لم يكن قديما كان حادثا و (نقلنا الكلام الى محدثه
وهكذا فان تسلسل) لا الى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلا) كما ذكرناه فى الاصل
السابق من أن المحال الذى هو وجود حوادث لأول لها يستلزم استحالة وجود الحادث
الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا (بأولى) أى بطريق هو أولى (مما
ذكرناه) أى من الطريق الذى ذكرناه (فى) استلزام (حوادث لأول لها) استحالة وجود
الحادث الحاضر (لان هذا الترتيب على) أى ترتيب معلول على علة فكل مرتبة من
مراتبه علة لوجود ما يليها (غير أن ايجاد كل للآخر) الذى يليه (بالاختيار) كما ينبى
عليه قوله -م افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على ان قولنا على ليس على
طريقة الفلاسفة وهى أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور فى حوادث
لأول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث) فى الوجود دون تعرض لكون

فهو أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم وأما الذاتى فهو أن لا يكون وجوده من الغير
والحدوث أيضا اضافى وهو أن يكون ماضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره
أو زمانى وهو أن يكون مسبوقا بالعدم أو ذاتى وهو أن يكون وجوده من الغير والقدم
الذاتى أخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث بعكس ذلك لان الحدوث نقيض
القدم ونقيض الأعم أخص من نقيض الأخص (قوله لان هذا الترتيب على) أى الاول
علة للثانى وهـم (قوله وذلك) أى دورات الافلاك قلت ولهـم تقرير آخر وهو أن كل

كل منها علمه لو جود ما يليه (لكن حصول الحوادث ثابت) ضرورة بالحس والعقل (فيجب أن ينتهي) حصولها في الوجود (إلى موجد لا أول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله إلا ذلك) الموجد الذي لا أول له (تعالى وتقدس عن كل نقیصة) سبحانه قال امام الحرمین رحمه الله تعالى في الارشاد فان قيل في اثبات موجود لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لا أول لها إذ لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي إلى اثبات حوادث لا أول لها أي وقد تبين بطلانه قلنا هذا زلل من ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود فهو وقت والمستمرة في العادات التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الحديدین فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشئ أن يقارنه موجود آخر إذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود إلى وقت وقد درت الاوقات موجودة لا تقتصر تلك الاوقات إلى أوقات أخرى ذلك يجب - رآى جهالات لا يتحملها عاقل فالبارى سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاً لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد (الاصل الثالث) في البقاء وهو (ان الله تعالى أبدي ليس لوجوده آخر أي يستحيل أن يلحقه عدم) لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحالة عدمه (لانه لو جاز عدمه) لا يحتاج انعدامه بعد وجوده إلى علمه لما من استحالة الترجيح بلا مرجح (فاما) أن ينعدم (بنفسه) بان يكون انعدامه أثراً لقدرة (أو) ينعدم (بعدم بضائه) فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده فقط في الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه مطلقاً في الخارج فهو الممتنع وان لم تقتض شيئاً منهما فهو الممكن فالبارى تعالى واجب لذاته وكل ما هو واجب لذاته يجب أن يكون قديماً لانه لو كان حادثاً لكان محتاجاً إلى محدث فيكون ممكناً هذا خلف (الاصل الثالث)

صلاحية العلمية انعدام المثل والخلاف (والاول) وهو انعدامه بنفسه (باطل لانه لما ثبت أنه الموجد الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون) وجوده له (من نفسه) أي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاما (فإذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته) المقدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عدمها لان ما بالذات) أي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما (لا يتخلف عنها) وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه (وكذا الثاني) وهو انعدامه بعدم بضاده باطل أيضا (لان ذلك الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث لا يجوز الاول) وهو كونه قديما (والا) لو جاز كون ذلك الضد قديما (لم يوجد معه) أي لزم انتفاء وجود الباري سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع الاجتماع) بين الشئين اللذين اتصفاه به (وقد ثبت وجوده تعالى) ألا (ومحال وجوده في القدم ومعه ضده) لما مر أنهما من أن التضاد يمنع الاجتماع (ولا) يجوز (الثاني) أيضا وهو كون ذلك الضد حادثا (إذا ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته (للقديم بحيث يقطع) أي الحادث (وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث بحيث يدفع) أي القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم) ورفع (لان الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث) الأصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهرية (أي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصاري وقوله يتحيز وصف كاشف لا مختص لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (والا) أي وان لا يمكن ذلك بان كان

قوله (وكذا الثاني) هو قوله أن ينعدم بعدم (قوله ولا الثاني) هو قوله أو حادث (الأصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهرية) خلافا للنصاري (والا لكان الخ) أقرب من هذا

جوهرا (الكن) إما (متحركا في حيزه أو ساكنا) فيه لانه لا ينفك عن أحدهما (وهما)
 أى الحركة والسكون المدلول عليهما بما بقوله متحركا أو ساكنا (حادثان) لماء رفته
 فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم
 بمحدوثه ثابت (بما قدمناه) أى بسبب ما قدمناه فى الأصل الاول من الدليل وقد
 علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه
 كالجبهة وسياقى بيان ذلك فى الأصل السابع (فان سماه أحد جوهرات ثم قال لا
 كالجواهر فى التحيز ولوازم التحيز) من اثبات الجبهة والاحاطة ونحوهما (فانما خطؤه
 فى التسمية) أى من حيث اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا من حيث المعنى لمثل ما سياتى
 فى اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفى اطلاقه
 ايهام نقص تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق الى سرادقات عظمتته شائبة نقص فان
 الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا ﴿ (الأصل الخامس
 أنه تعالى ليس بجسم و) الجسم (هو المؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى
 (لا تتجزأ أو باطل كونه جوهر) كما مر فى الأصل الرابع (يستقل به) أى بابطال
 كونه جسما لانه اذا بطل كونه جوهرًا مخصوصا بمحيز بطل كونه جسما لان كل جسم

ان كل متحيز محتاج الى الحيز والاله ليس بمحتاج (قوله فانما خطؤه فى التسمية) يقال عليه
 فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع وجوابه
 أن ذلك بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية قلت منع ركن الاسلام هذه التسمية
 مطلقة لان الجوهر عند القدماء وان لم يكن متحيزا لكنه من جمل المكنات وقال فى
 الكفاية اطلاق هذه الاسامى على الله تعالى من غير ارادة ما وضع له اللفظ خطأ فى
 اللغة والشرع ويؤهم معنى التركيب والحدوث فلا يجوز استعماله أصلا (الأصل
 الخامس) (قوله وابطال كونه جوهرًا يستقل به) أى يستقل بكونه ليس بجسم

فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر (مع) ما في الجسمية من (زيادة
لوازم تقتضي الحدوث كالهيشة والمقدار والاجتماع والافتراق) فان كلامنا في
الوجوب الذاتي لاقتضائهم الاحتياج على ما قرر في المطولات (فان سماه أحدا جسما
وقال لا كالجسام يعني في نفي لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم
بمعنى موجود وآخرين منهم قالوا هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه فأخطوا بذلك ومن أخطأ
بذلك (فأما خطؤه في اطلاق الاسم) لا في المعنى (كأول) أي كمن قال جوهر
لا كالجواهر فان خطاه كذلك كما مر هذا عنى خطأ من أطلق الأول أو الثاني ثابت
(بالاجماع) من القائلين بأن الاسماء توقيفية والقائلين بجواز اطلاق ما لا يوهم نقصا
وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن أن محل الاجماع حصر الخطأ في اطلاق اسم
الجسم أو الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافي والاوجه ما شرحناه بالعبارة من أن قوله
بالاجماع خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطئة من أطلق واحدا
منهما وامتناع اطلاق كل منهما ما ظاهرا على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول
بالاشتقاق وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بعنائه وما يشعر
بالخلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف فبينه المصنف بقوله (فانه) أي فان الشأن
(لم يوجد في السمع) أي الكتاب والسنة (ما يـو غ اطلاقه) أي اطلاق اسم
الجسم أو الجوهر (ليجوز) اطلاقه (على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء)
وهم المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أصحابنا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا
الشرط وقد نبه على انتفاء الشرط الثاني أيضا مع بقوله (ولان شرطه) أي شرط

(قوله مع زيادة لوازم) أي للجسم تقتضي الحدوث (قوله بالاجماع) أي باجماع القائلين
بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (قوله فانه لم يوجد في السمع) أي في الكتاب
والسنة (ما يـو غ اطلاقه الخ) وهو ورود فعل مسند اليه تعالى ليشتق منه كما

القول بالاشتقاق في الاسماء عند القائلين به (بعد السمع) أي بعد اتصافه تعالى سماعاً
 بالمعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق (أن لا يوهم) إطلاقه (نقصاً) وكل من شرطى
 الاطلاق منتفأ أما الاول فلأن المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على
 البارئ تعالى ولم يرد سماعاً تصافه بمأخذ اشتقاق المعنى المجازى لواحد منهما وأما الثانى
 فنفيه على انتفاءه بقوله (واسم الجسم يقتضيه) أي النقص (من حيث اقتضاؤه
 الافتقار) الى أجزائه التي يتركب منها (وهو) أي الافتقار (أعظم مقتضى للحدوث)
 وقد اعتمد على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون في اللفظ الذي يطلق اشعاراً بالاجلال
 والتعظيم وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد
 هو ما تصف البارئ تعالى بعنايه ولم يرد اذن ولا منع به ولا جبرادفه وكان مشعراً بالجلال من
 غير وهم اخلال واحترز بكونه مشعراً بالجلال عن نحو الزارع والرامي فانه لا يجوز
 إطلاقه مع ورود قوله تعالى أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت
 ولكن الله رمى اذا تقرر ذلك وأنه لا يجوز اطلاق لفظ الجسم (فن أطلقه فهو عاص)
 بذلك الاطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعنى ركن الاسلام في فتواه فيمن أطلق عليه
 تعالى اسم السبب والعللة الى آخر كلامه (وهو) أي التكفير لمن أطلقه (أظهر)
 من عدم التكفير له (فان إطلاقه) اياه حال كونه (مختاراً) لإطلاقه غير مكرمه عليه
 (بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر
 وفاقاً (ولما ثبت انتفاء الجسمية) بالمعنى المذكور (ثبت انتفاء لوازمها) وهى

قيـل فى قوله تعالى كما أحسن الله اليك ونحوه محسن ومحسان وقيل مسامح ولورود
 اسمع بسمع لك ورد بأن يسمع خرج مخرج المشاكلة قلت ويقال مثل هذا فى الجوهر
 والله أعلم (قوله بل كفره بعضهم) شور كن الاسلام فى فتواه فيمن أطلق عليه تعالى
 اسم السبب والعللة الخ

الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة
والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذى
لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا امتناء ولا حال في شيء ولا محال له) ولا متحد بشيء
ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما
يعرض للأجسام لأنه لا يعقل من هذه الأمور إلا ما يخص الأجسام وقد ثبت انتفاء
الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي ولأن هذه الأمور تابعة للمزاج
المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على
البارى تعالى محالات فما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها
يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتى فى الأصل الثامن ﴿ (الأصل السادس أنه
تعالى ليس عرضاً) واستدل له من وجهين الأول ما تضمنه قوله (لأن العرض) هو
(ما يحتاج إلى الجسم) وفي الاقتصاد أو الجوهر (في تقويمه) أى في قيام ذاته وتحقيقها
(فيستحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك
الشيء (والله تعالى قبل كل شيء وموجوده) كما ثبت بالدلالة السابقة (و) الثانى
ما تضمنه قوله (لأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والتدبر وغيرها مما سنبينه) كالإرادة
والخلق (وليس العرض كذلك) إذ لا تعقل هذه الأوصاف إلا الموجود قائم بنفسه
(وقد تحصل) من أول الأصول (إلى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض) وقوله
جواهر يتناول الأجسام لأنها كلها جواهر مؤلفة (وأنه تعالى موجود قائم بنفسه ليس
جواهر ولا عرضاً) بل ذاته بخالفة لساائر الذوات (فلا يشبه شيئاً) ولا يشبه شيء (كما
قال تعالى ليس كشيء شيء) أى ليس مثله شيء يناسبه ويواوجه أو المراد من مثله ذاته
المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية فإنه إذا
نفى عن يناسبه ويستمد منه كان نفيه عنه أولى وقيل مثله صفته أى ليس كصفته صفة

والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة به تعالى لا امر زائد هذا مذهب
الاشعري ومن وافقه وأما الأدلة عليه فالى المطولات (الاصول السابعة أنه تعالى ليس
مختصا بجهة) أى ليست ذاته المقدسة فى جهة من الجهات الست ولا فى مكان من الامكنة
(لان الجهات) الست (التي هى الفوق والتحت واليمين الى آخرها) أى والشمال
والامام والخلف (حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يشى على رجلين) كالطير (فان
معنى الفوق ما يحاذى رأسه من فوقه) أى من جهة العلو وهى جهة السماء (وبالباقي
ظاهر) وهو أن جهة السفلى ما يحاذى رجله من جهة الارض واليمين ما يحاذى أقوى
يديه غالباً والشمال مقابلها والامام ما يحاذى جهة الصدر التي يصبر منها ويتحرك اليها
والوراء مقابلها (و) معنى الفوق (فيماء يشى على أربع أو على بطنه) أى بالنسبة
اليهمـما (ما يحاذى ظهره من فوقه) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم
حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هى) أى الجهات (اعتبارية) لاحقيقية
لا تتبدل (فان النملة اذا مشيت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه
المحاذى لظهرها ولو كان كل حادث مستديراً كما ذكره لم توجد واحدة من هذه الجهات)
لانه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجوداً (فى
الازل ولم يكن شئ من الموجودات) لان كل شئ موجود سواء حدث كما مر دايماً (فقد
كان) تعالى (لا فى جهة) لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه
على طريق ثان بقوله (ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بمحيزه كذا) أى
معين من الاحياز (وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية) فى حقه
تعالى اذا لم يحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه وأما العرض فلا
اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالاً فى الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر
فبطلان الجوهرية والجسمية كافى فى بطلانه (فان أريد بالجهة) معنى (غير هذا مما

ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين) أى فليبينه من أراده (حتى ينظر فيه أيرجع
 الى التنزيه) عما لا يليق بجلال الباري سبحانه (فبخطأ) من أراده (في مجرد التعبير)
 عنه بالجهة لايهامه ما لا يليق ولعدم وروده في اللغة (أو) يرجع (الى غيره) أى غير
 التنزيه (فبين فساد) لقائله وغيره صونا عن الضلالة والله ولى التوفيق فان قيل
 فما بال الايدي ترفع الى السماء وهى جهة العلو أجيب بان السماء قبلة الدعاء تستقبل
 بالايدي كما أن البيت قبلة الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود
 بالدعاء منزله عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام في الاقتصاد سر الإشارة
 بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجع من أراده ﴿ (الاصل الثامن انه تعالى
 استوى على العرش) وهذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه
 صريحاً في ترجمة أصول الركن الاول ونبه عليه هنا بالجواب عن تلك القائلين
 بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش
 والحشوية وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش ونحو كوابظواهر منها قوله

(الاصل الثامن انه تعالى استوى على العرش الخ) قلت قال في الكفاية ان
 الكرامية أثبتوا لله تعالى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وصرحت
 المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش قلت وقالت الشافعية الاستقرار على
 العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع المنشابهات وقال مشايخنا
 الرحن على العرش استوى لا يعلم تأويله الا الله وكذلك جميع المنشابهات ودليل
 هذا أن الامام البيضاوى قال في تفسيره وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش
 صفة لله تعالى بلا كيف والمعنى أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذى
 عناه منزله عن الاستقرار والتكن وقال الامام الشافعى فيماروا ابن أبى حاتم روى
 بسنده الى يونس بن عبد الاعلى قال سمعت الشافعى يقول ثبتت هذه الصفات التى

تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث
وأجيب عنه بجواب اجمالى هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو أن الشرع انما ثبت
بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه الدلالة
بالعقل فلا أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهد لبطل الشرع والعقل معا اذا تقرر
هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستدل به الذات المقدسة أو يطلق اسما وصفة لها
وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما أن يتواتر أو ينقل آحادا أو آحادا كان
نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلظه وان كان ظاهرا فظاهره غير
مراد وان كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لا بد وأن يكون
ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذي ينفى فيه العقل ليس مراد امته ثم ان بقي بعد انتفاء
احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالا فسادا فلا يخلو اما ان
يدل قاطع على واحد منهما أو لا فان دل على واحد وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين

جاءها القرآن ووردت بها السنة وتنفي التشبيه عنه كما نفي عن نفسه فقال تعالى ليس
كشئله شيء وهو السميع البصير انتهى وقال سلفنا في جملة المتشابهة نؤمن به ونفوض
تأويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لا يذكرا الا
ما في القرآن والحديث أى لا يزيد على التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشق منه
الاسم ولا نبدله بلفظ آخر حكاة التكرارى وغيره وهذا معنى ما قال ابن الجوزى في
زاد المـيراجع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية فقواهم لا يشق منه الاسم
يعنون والله أعلم أن لا يقولوا مستوى على العرش ولا يبدلوا اللفظة على بلفظة فوق ونحو
ذلك تمسك سلفنا بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وجعلوا قوله والراسخون في العلم
عطف بجملة خبره يقولون وأيد هذا قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله وعلمه
لا يجوز العطف لانه مجرور لفظا لا محلا وقراءة أبي بن كعب ويقول الراسخون في

بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط عن العقائد أولا خشية الاحاد في الاسماء والصفات
 الاول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وسيأتي أمثلة للتنزيل عليهما وأما
 الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأننا نؤمن بأنه تعالى استوى على
 العرش (مع الحكم بأنه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسمة
 والمحاذاة) اهـ القيام لبراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى (بل) نؤمن
 بان الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف
 رضوان الله تعالى عليهم - ثم في التشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض
 علم معناه اليه سبحانه (وحاصله) أى حاصل ما سبق (وجوب الايمان بأنه) تعالى
 (استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد أنه) أى الاستواء (استيلاؤه على
 العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام في هذا الاصل (فامر
 جائز الارادة) يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام
 حجة الاسلام من تعينه (اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا) من الايمان

العلم آمنابه وهى قراءة ابن عباس أيضا على ما روى الحاكم باسناد صحيح عن طاوس
 سمعت ابن عباس يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم آمنابه وما روى
 الحاكم باسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
 الكتاب الاول أنزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب
 على سبعة أحرف زاجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله
 وحرموا حرامه وأعملوا بحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنابه كل من عند ربنا وما يذكر
 الأولوا الالباب ورواه الطبراني أيضا وروى عن أبي مالك الاشعري أنه سمع النبي
 صلى الله عليه وسلم يقول لا أخاف الا من ثلاث خلال أن تكثر لهم الدنيا فينحاسوا
 وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذهم المؤمن ينتفى تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون

به مع نفي التشبيه (واذا خيف على العامة) لقصور أفهامهم (عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية) كالمحاذاة (وان لا ينقوه) أى لا ينقوا ما ذكر من لوازم الجسمية (فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء) صيانة لهم عن المحذور بان يذكروا لهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء (فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله) أى الشاعر (قد استوى بشر على العراق) * من غير سيف ودم مهراق (وقوله) فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطار

(و) جار (على نحو ما ذكرنا) في الاستواء على العرش (كل ما ورد) أى كل لفظ ورد في الكتاب والسنة (مما ظاهره الجسمية في الشاهد) أى الحاضر الذى ندركه يجب الايمان به (كأصبع القدم واليد) في نحو قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء

في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب الحديث فادعاء أنه صفة من علم تأويله وكيف والصفة قديمة والعرش حادث (قوله) وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء الخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ وهو أن السلف في التشابه طريقين التسليم والتأويل فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة حيث ذهبوا إلى ما لا يقال على الله تعالى فقال التسليم أسلم للعوام التى لا تحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألو عن هذه الآيات والاخبار المشابهة وتكافؤا في طلب تأويلها زجروا عنها والتأويل لأهل العلم أحكم (٢) والاحكام اعتقاد أن يذهب إلى ما لا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبي عبد الرحمن لمن سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال السؤال عن هذا بدعة وما أزاله إلا رجلاً سوء ولما قالت الكرامية ان الله تعالى في جهة الفوق من غير استقرار على العرش وقالت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على

النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء رواه امام مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الطويل يقال للجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وقوله تعالى فانك بأعيننا وقوله تعالى تجري بأعيننا فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدأ مؤخر وتقدم الخبر للعصر أى على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استئناف لبيان ذلك النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة كانه قيل ما النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة فأجيب بانه نحو وجوب الايمان به وهو كون الايمان مصحوبا بالتزيه عما يليق دون ناويل الا عند الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله (فان اليد وكذا الاصبع وغيره) كالنزول يقال في كل منها (صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤول اليد والاصبع) في بعض المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر) كقوله تعالى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ أى هو قادر على كل شئ وكل شئ تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان في اليد وفي الاصبع بانهم ما من باب التمثيل المذكور في علم البيان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرتأيا كما يبسط الواحد من

العرش استوى أجاب أهل الحق بان الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضا بين السرير والملك قال القائل * اذا ما بنو مروان زالت عروشهم * ومع الاشتراك لا يكون حجة والمعنى الالىق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بانه المراد وتم المراد والله أعلم (قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة) قلت غيره وغير ما تقدمه في القرآن

عبادته للعطاء أى لا خذ هذه فلا يرتفع طيا ويؤول الثانى بان قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شئ يسير يصرفه كيف شاء كما قلب الواحد من عباد الشئ اليسير بين اصبعين من أصابعه ويؤول القدم بمعنى المتقدم أى خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى فى الآخرة لذلك وتؤول العين بالبصر والنزول بنزول أمره تعالى وغيره مما بسطه فى الاقتصاد (واليمين فى قوله صلى الله عليه وسلم الحجر) أى الاسود (يمين الله فى الارض على التشرىف والاكرام) والمعنى انه وضع فى الارض للتقيل والاستلام تشرىف بقاله كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقيل دون اليسار فى العادة فاستعمل لفظ اليمين للحجر لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة لتقيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعمل للحجر للعينين أو لاحدهما ثم أضيف اضافة تشرىف واكرام وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوه من معناه من حديث أبى هريرة مرفوعا ولفظه من فافوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التأويل لهذه الالفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا) يعنى المتردية (انها) أى الالفاظ المذكورة (من التشابهات وحكم التشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار) دار التكليف (والا) أى وان لا يكن ذلك بان كان معرفته فى هذه الدار مرجوة (لكن قد علم) لمن حصلت له من العباد وذلك ينافى القول بأن الوقف فى الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم أن كلام امام الحرميين فى الارشاد يدل الى طريق التأويل ولكم فى الرسالة النظامية اختار طريق التفويض

الوجه والعين والجنب والساق وفى الحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن رواه ابن عمر وفى حديث أبى هريرة بلفظ آخر وحديث ينزل ربنا الى سماء الدنيا كل ليلة وقوله عسى أن يبعثك ربك مقام محمودا قال يجلسه معه على العرش رواه مجاهد وغيره

حيث قال والذي ترضيه رأباوندين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لعانيها وكأنه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التأويل فقال في بعض فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربهما الى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل اذا كان المعنى الذي أول به قريبا مفهوما من مخاطب العرب ويتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه للخلل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك ﴿ (الاصل التاسع انه تعالى مرئي بالابصار في دار القرار) ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل في سلك اصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفي الجهة يتوهم انه مقتضى لانتفاء الرؤية فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية علة لا وقوعها سمعا فهو كالتمتع للكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة الاول في تحقيق معناها تحريرا محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغضنا العين فاننا علم الشمس عند التغميض علماجليا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شيئا علماتاجليا ثم رأيناها فاننا ندرك بالبدية تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الابعة بالمهاو في جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها علة لا والاثالث في وقوعها سمعا أما المقام الثاني فقال الامدى أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فأثبتته قوم ونفاه آخرون

وهذه فيما تقدم من التسليم والتأويل والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل التاسع انه تعالى مرئي بالابصار في دار القرار) قلت خالف في هذا جمهور المعتزلة والحوارج والتجارية

وهل يجوز أن يرى في المنام فصيل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقة ولا خلاف عندنا أنه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف كحجة الاسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقد ما الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلا بالنقل على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلا بالعقل على الجواز (أما) الحكم بالوقوع في الآخرة (نقلا) أي من جهة النقل (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) أي ذات نضرة وهي تهمل الوجه وبهاؤه (إلى ربها ناظرة) تراهم مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المأمول على هذا الحصر ادعاء ويصح كونه مجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر إلى ربها (وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سبحانه كذلك ترون ربكم) والحديث في الصحيحين باللفاظ منها عن أبي هريرة رضي الله عنه أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم

والزبدية من الروافض وأكثرا المعتزلة على أن الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكروا أن يرى أو يرى (قوله وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سبحانه كذلك ترون ربكم) قالت هذا في الصحيحين من حديث أبي هريرة وجريرو وقال في شرح العقائد وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة قلت أخذ هذا من الكناية قال فيها ذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في تصنيف له فقال على صحة حديث الرؤية عدة من

ترويه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير أى هل يحصل لكم فى ذلك ما تقصر معه الرؤية بحيث تشكون فيها وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منها فى حواشى شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا أصالة لوقوع الرؤية فى الدنيا والقائلون بوقوعها تسكوا لوقوعها فى الجنة برؤية نبى الله صلى الله عليه وسلم لئلا المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم فى المسئلة من الصحابة وأما الجواز مطلقا فقد استدله المصنف كأصالة نقله بقوله (ونفس) بالجسر غطفا على الجبرور باللام أى ونفس (سؤال موسى عليه السلام الرؤية) فانه يدل على جوازها (اذلا يسأل نبي كريم من أولى العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه أرايت المعتزلى) إذا البصيرة (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى) عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أى المعتزلى (ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكلمه صلى الله عليه وسلم) مع أن

أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصهيب وأنس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن ربيعة الثفني وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله الجبلى وأبو أمامة الباهلي وبريدة الأسلمى وأبو برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي رضوان الله عليهم أجمعين فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا على ثبوته ولم يشترع عن غيرهم خلاف ذلك فكان إجماعا انتهى قلت حديث ابن مسعود رواه الطبراني وحديث ابن عمر رواه الترمذى والدارقطنى وحديث ابن عباس رواه ابن خزيمة وحديث صهيب فى مسلم وحديث أنس عند الحكيم الترمذى

المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال
 الصالحة وفي الأتيان بلفظ نفس تنصيب على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال
 الرؤية وهو يشير إلى أن في الآية دلالة من جهة أخرى هي أنها تضمنت تعليق الرؤية
 باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فالرؤية المتعلقة به أمر ممكن فيستدل بالآية من وجهين
 كما قرر في محله وقد علمت بما قررناه إلى هنا جلة ما استدلل به المصنف كأصله على الوقوع
 وعلى الجواز نقلاً (وأما) الاستدلال (عقلاً فلا) أي النظر إلى الرب تعالى أمر قد
 دل العقل على جوازه لأنه (غير مؤد إلى محال فوجب) لهذه الدلالة (أن لا يعدل عن
 الظاهر) أي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى إلى ربها ناظرة ولفظ الرؤية في الحديث
 (إذا عدول عنه) أي عن الظاهر انما يجوز (عند عدم مكانه) لامع مكانه (وذلك)
 أي كونه غير مؤد إلى محال (أن الرؤية) أي لان الرؤية (نوع كشف وعلم للدول)
 بصيغة اسم الفاعل (بالمركب) يخلقه الله تعالى أي يخلق هذا النوع من الكشف والعلم
 (عند مقابلة الحاسة) أي للمركب (بالعادة) أي بحسب ما جرت به عادته تعالى (بخاز)
 عقلاً (أن) يخرق هذه العادة بأن (يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن
 ينقص منه قدر من الإدراك) خلقاً كائناً (من غير مقابلة) بين الباصرة والمركب
 (بجهة) أي في جهة (معها) أي مع تلك المقابلة (مسافة خاصة) بين الحاسة
 والمركب الكائن في تلك الجهة (و) من غير (احاطة بمجموع المركب) وقد أشار
 المصنف بقوله من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك إلى أن مسمى الرؤية هو الإدراك

وحديث أبي موسى الأشعري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري في الصحيحين وحديث
 عمار بن ياسر في مسند أحمد وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم وحديث معاذ
 ابن جبل عند ابن أبي حاتم في تفسيره وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذي وحديث
 عمارة بن ربيعة عند ابن بطة في الإبانة وكذا حديث حذيفة وحديث أبي بكر الصديق

المستعمل على الزيادة على الادراك الذي هو علم جلي كما قدمناه أول هذا الأصل اذهو العلم الذي لا ينقص منه قدر من الادراك وأشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكام ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة من الجهات وبقوله معهما مسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكيسة ولذا لا يرى باطن الاجفان وأشار بقوله واحاطة بمجموع المرئي الى نفي كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئي لتكون ممتعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل أنه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الخ وعبر بقوله بمجموع تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المتزهة عن التركيب والتناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدلل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة ولجوازه من غير احاطة بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازه دون مقابلة والثاني لجوازه من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله (كما قد يخلفه) والجار والمجرور في موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم أى جاز أن يخلفه دون أن ينقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها بما قد يخلفه تعالى لمن يشاء (من غير مقابلة لهذه الحاسة) أى البصر (أصلا كما) وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام فقد (روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم) أى للصحابه المصلين

رضي الله تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت في مسند أحمد وحديث جرير في الصحيحين وحديث أبي أمامة عند الحكيم الترمذي والدارقطني وحديث بريدة عند ابن خزيمة وحديث أبي برزة وعبد الله بن الحارث بن جرز عند الترمذي الحكيم قلت وقد زدت عليه حديث أبي رزين العقيلي عند أحمد وأبي داود وابن ماجه وحديث عمارة بن الصامت

معه (سواء صوفكم فاني أراكم من وراء ظهري) وهو في الصحيحين من حديث أنس بلفظ أتوا صوفكم فاني أراكم من وراء ظهري وللبخاري عن أنس أقيمت الصلاة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال أقيموا صوفكم وتراصوا فاني أراكم من وراء ظهري والنسائي أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول استموا استموا فوالذي نفسي بيده فاني لأراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي فني إرادة بلفظ روى الدال على التريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثاني ما تضمنه قوله (وكما أن ترى السماء) أي ومثيها رؤيتنا السماء فأنزرها (ولا نحيط بها) فالجاء والمجروور في محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف أو عطفًا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله (وكما يرانا الله) أي وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبهًا في كونه دون مقابلة رؤية الله أي أنافاه (تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا) نحن وأنتم معشر المعتزلة (والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي) أي بين راء ومرئي هما طرفاها أي متعلقاها (فان اقتضت) أي فان فرض أن تلك النسبة تقتضي (عقلا) أي من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضاها (كون أحدهما) أي أحد طرفيها (في جهة) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلا إلا كذلك (اقتضت كون) طرفها (الآخر كذلك) أي في جهة لا اشتراكهما في التعلق (فأثبت) بوفاق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أي أنه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على السكون في الجهة (في أحدهما) أي أحد طرفيها (لزم في) الطرف (الآخر مثله) لا اشتراكهما في التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما تنقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض (والا)

عند أحمد وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير والطبري وحديث أبي بن كعب عند الدارقطني وحديث عبد الله بن عمرو عند ابن أبي حاتم في تفسيره وحديث عائشة رضي الله عنها عند الحاكم وحديث سواء صوفكم رواه البخاري ومسلم

أى والا يمكن ذلك بان فرض اللزوم فى أحد الطرفين وعدمه فى الآخر (فتحكم) أى
 فهو وتحكم (محض و) يقال فى الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم)
 البارى (سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك) أى من غير كيفية وصورة
 (لما قلنا) أنفا (ان الرؤية نوع علم خاص) بخلافه الله تعالى فى الحى غير مشروط
 بمقابلة ولا غيرها مما ذكره وقوله (وحصول المسافة والمقابلة) الى آخره جواب سؤال تقريره
 ان الرؤية فى الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة فى الجهة والمسافة بين الرائي والمرئي
 (و) حصول (الاحاطة) أى احاطة الرائي ببعض المراتب (و) حصول ادراك
 (الصورة) أى صورة المرئي فليكن فى الغائب كذلك وانه باطل لتبذره البارى تعالى عن
 ذلك فانتهت الرؤية فى حقه لا انتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده أن
 حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة (ثم) أى هناك يعنى فى الرؤية فى الشاهد
 (لاتفاق كون بعض المراتب كذلك) أى يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة
 وبالأحاطة به وبالصورة لكونه جسما (للكونها) أى الامور المذكورة (معاولا
 عقليا بهذا النوع من العلم المسمى رؤية اثبوتية) أى ذلك النوع المسمى رؤية (مع
 انتفاءها) أى مع انتفاء الامور المذكورة (على ما بيناه) بالاستدلال السابق والمعلول
 لا يثبت مع انتفاء علته والالم تكن علته والله أعلم ﴿ (الاصل العاشر العلم بأنه تعالى
 واحد لا شريك له) اعلم أن المصنف ذكر أولا أن الركن الاول ينحصر فى عشرة أصول
 هى العلم بأمر عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله أن يصدر كل أصل منها
 بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم فى الأصل

(قوله على ما بيناه) فى قوله صلى الله عليه وسلم اى أراكم من وراء ظهري وكما ترى السماء
 ولا تحيط بها ويراها الله من غير مقابلة والله تعالى أعلم ﴿ (الاصل العاشر العلم بأنه تعالى
 واحد لا شريك له واستدل الامام الحجة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) قال

الاول والاصل العاشر دون الثمانية التي بينهما ايتار للاختصار واعتمادا على التصريح
 بذلك في محل الاجمال مع الاشعار أولا وآخرا بان المقصود العلم فان قلت لم آخر المصنف
 كما صله التوحيد مع انه المقصود الاله الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام
 قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدة في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم
 من الوجود والقدم وسائر ما عقده الاصول السابقة أوصافا للباري سبحانه كل منها من
 متعلقات التوحيد اذ يقتضي ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات
 من الارضية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم يقدم
 التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان في ذلك تسمية للكلام على نفي
 الجسمية ونحوها واعلم ايضا أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء
 الشبهة والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فله تعالى عنه عن الوصف
 بالكمية والتركيب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فخاص له انتفاء المشابهة له تعالى
 بوجه من الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التي
 عقد هذا الأصل لاثباتها بالدليل (استدل) لاثباتها (الامام الحجة) أي حجة الاسلام
 الغزالي (بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد بنا) فقال وبرهانه فساق الآية
 ثم قال (وبيانه) أي بيان البرهان وهو الآية فراجع الضمير في عبارة الحجة البرهان
 وهو الآية وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو الآية فالمعنى فيهما واحد والمراد
 على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو أنه (لو كانا اثنين) يعني لو فرض وجود اثنين كل
 منهما متصف بصفات الألوهية التي منها الإرادة وتعمام القدرة و (أراد أحدهما أمرا
 فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها
 وبيانه لو أراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا
 عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا

قادرا وان كان الثاني قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى) وفي نسخ الاحياء هنا قادرا بديل قاهرا (وهذا) الذي ذكره حجة الاسلام (ابتداء) لتقرير برهان التوحيد للزوم الفساد المذكور في الآية (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) ولأن أن تقول بل ماذا ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلالاتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على ما في الآية من الإشارة اليه كما سيأتي التنبيه عليه في كلام العلامة البخاري وان كان تقرير شرح العقائد لبرهان التمانع على وجه آخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد وهاتين فقرته تقول الكلام في اثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد كما نطق به الآية اما أن يكون مع المالى أو مع غيره وهل المراد بالمالى من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد به من اعتقد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى (وهذا ابتداء) أى برهان مبتدأ (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) قلت وتعامه وانتفاء اللازم معلوم قطعاً فالزوم مثله ولم يقع ذلك للمصنف رحمه الله والبيان الذى أشار اليه هو أنه لو كان فى السموات والارض آلهة سوى الله تعالى لانفرد كل اله بمخلوقاته ولغالب بعضهم بعضاً ففسد نظام العوالم ولم يبق على طريقة واحدة لكن الشمس والقمر يجريان بحسبان واحد والجواري الكنس والبروج من الكواكب وسائر النجوم لم تختل أحوالها فيما خلقت له ولم تختل مراكزها ومسلكها والسماء قائمة قياما لا يختلف وأنساب يجرى بالماء لمنافع أهل الارض فى أوقات الحاجة اليه والحبوب والثمار تخرج على وتيرة واحدة والبشر كلهم وكل جنس من الحيوان على ما هم عليه من الصور المخصوصة بكل جنس وكان من المحال علة لاتفاق الالهين

الملائم لكلام المصنف رحمه الله هو الثاني (فأما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار اليه في الآية أى تقدير تعدد الاله (اذعو) يعنى الملى (قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة لا استحالة الخلف فى خبره تعالى (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك أيضا) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جبرا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بحاجة ثبوت الملة) أى كونها حقا فان المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى اعجازه على وجه الدهر أدلة قاطعة على حقيقة الملة فاهرة للخصم لا يستطيع ردها (ثم ذلك) والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد أى بالمحاجة بمجموع أمرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله (أو علما) عطف على قوله جبرا أى أو القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر بل من جهة علم (توجيه العادة والعلوم العادية) يحصل بها القطع

المشتركين على تدبير واحد لا يعارض بعضهم بعضا فانه لازم التعدد وهو الفساد معلوم قطعاً وبقينا فاللزوم وهو التعدد منتف قطعاً وبقينا فهذه الأدلة عقلية محضة على وحدانية البارى تعالى (قوله فأما الملى) أى المنسوب الى ملة الاسلام قال الشيخ ابن أبى شريف وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبي من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد من اعتقد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لكلام المصنف اه (قوله على التقدير اذ هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك) أى القطع بلزوم الفساد (جبرا بحاجة ثبوت الملة) أى محاجة اثبات ملتنا (ثم ذلك) أى بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد يشير الى أن دليل التوحيدسمى وسيد كثر طريق العلم القطعى والله تعالى أعلم (قوله أو علما) عطف على قوله جبرا أى يلزمه القطع عن علم توجيه العادة (قوله والعلوم العادية)

(كالعالم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه) أي بأنه (حجرا الآن) أي حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهباً مثلاً فهي أعني العلوم المستندة إلى العادة (داخلية في) مسمى (العلم) المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض) فقوله والعلوم مبتدأ خبره قوله داخلية (ولذا) أي ولدخول العلم العادي في مسمى العلم (أجيب عن إيراد خروجه) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمخاطبها تميزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فإنه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منهكس لأنه يخرج عنه العلوم العادية وهي المستندة إلى العادة كالعلم بحجربة الجبل في المثال السابق (لاحتماله النقيض) لجواز خرق العادة (مع أنه) أي العلم العادي (علم) أي داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وقوله (بأن الاحتمال)

مبتدأ خبره داخلية في العلم الخ وهذا تقرير ينتهي إلى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين النفثاني في شرح العقائد واعلم أن قوله تعالى لو كان فيهم آلهة إلا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو الالقي بالخطايات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى ولعل بعضهم على بعض والافان أريد الفساد بالفعل أي خروجهم ما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام قلت أورد الاشياخ أن الاتفاق إما ضروري أو اختياري فإن كان ضرورياً ثابت بحجتهما واضطرارهما في الموافقة وإن كان اختيارياً يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتحقق الإلزام على ما قرره ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله أنه احتج على الافناع والخطايات بان الملازمة عادية والعدايات ليست علوم الاحتمال النقيض وهو جواز الاتفاق فلا تفيد القطع واذلم تفسده فهي اقناعية فرد هذا بقوله والعلوم العادية (كالعالم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه حجرا الآن داخلية في العلم) المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض (ولذا) أي ولدخوله في العلم الخ (أجيب عن إيراد خروجه) أي خروج العلم العادي (لاحتماله النقيض مع أنه علم بأن الاحتمال

متعلق بقوله أجيب أى أجيب عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض (فيه) أى فى العلم العادى (بمعنى أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن) ذلك الفرض (فرض محال) لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم فى شئ من طرفيه محالا (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لا يوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بان الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه) لان الاحتمال المنافى له - هذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن أو فى الدآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول (فأثبتوا فيه) أى فى العلم العادى (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعنى) بالموجب (العادة القاضية التى لم يوجد قط خرمها) وهى أحد أقسام الموجب فى قولهم فى تعريف العلم انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذا موجب الذى يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة (وذلك) أى ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل) أى بسبب العادة التى لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقيق)

فيه بمعنى أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعنى العادة القاضية التى لم يوجد قط خرمها وذلك هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقيق

من الامور (بل تأبى نفس كل) منهما دوام الموافقة (وتطلب الانفراد بالملكة والقهر)
 للآخر (فكيف بالالهين والاله) أى والحال أن الاله (يوصف باقصى غايات التكبر كيف
 لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم
 على بعض هـ) (أمر) (إذا توكل لا تنكاد النفس فتخطر) للتأمل (نقيضه) أصلا
 (فضلا عن اخطار فرضه) أى فرض النقيض (مع الجزم بأن الواقع هو) الطرف
 (الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي) لا تردد فيه بوجه (وانما غلط من قال غير
 هذا) بأن قال ان الآية حجة اقناعية (من قبل) أى من جهة (أنه اذا خطر) بباله
 (النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجد مستحيلا فى العقل وينسى) ما ذكرناه فيما مر أنفا
 من (أنه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل) المأخوذ فيه (مجرد
 الجزم) الكائن (عن موجب بأن) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو
 الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية
 لا اقناعية (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا)

بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر فكيف بالالهين والاله يوصف
 باقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما
 أخبر سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض هذا اذا توكل لا تنكاد النفس تخطر نقيضه
 فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بأن الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي
 وانما غلط من قال غير هذا) يعنى ومنهم سعد الدين (من قبل انه اذا خطر
 النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجد مستحيلا فى العقل وينسى انه لم يؤخذ فى مفهوم
 العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بأن الآخر هو الواقع وان
 كان نقيضه لم يستحل) يعنى كما قررته فى حاشية العبد (والله سبحانه الموفق) وعن ظهور
 دخوله فى العلم بما ذكرنا

أى بسبب ما قررناه آنفاً (أن كفر بعض الناس القائل بأن الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) فإن بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني قد صدق منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقائد أن الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أى لاعقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه إلى أن صاحب التبصرة كفر بأهاشم بقوله في دلالة الآية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف في عدم كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالدلول والملازمة العادية تحصله واعلم أن العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سره ما قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما

أن كفر بعض الناس) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني (القائل بأن الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) وهو الشيخ سعد الدين التفتازاني كما قدمناه عنه في شرح العقائد وقصته في ذلك أنه رأى في كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين النسفي رحمه الله تعالى قوله فلما انتهت فوبه رياسة المعتزلة إلى أبي هاشم الجبائي ورأى تعذرات اثبات الوحدة بالادلة العقلية على أصواتهم الفاسدة وتحرير سانه في ذلك فزعم أن لادلالة في العقل على وحدانية الصانع وانما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو علمنا وعقولنا يجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع إلى أن قال قيل له أول ما يلزمك باعتراضك هذا تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوث لادعوة من اعتقد أن مع الله الهة أخرى ودان بآثبات الشريك له دليل الوحدة واستحالة الرهبة من سواه من الاصنام والأوثان إذ ما علم من الدليل فاسد معترض لادلالة فيه على ما استدلل به عليه اذهود دليل عقلي ولادلالة في العقل عليه إلى أن قال ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبته إلى الجهل أو السفه لانه تعالى ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وان علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام

رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الأفاضة في الجواب على وجه يرشد إلى الصواب يتوقف على ما أوردنا لأمام حجة الإسلام رحمه الله مما حصل أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب إن لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان أفساده أكثر من إصلاحه كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية إذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان لأفسادها عائد قائم بالأدلة أكثر من إصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعاً وتقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته

بحاج به من خالفه في التوحيد ونسك بالشرك فهذا منه سفيه ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه كفر من ساعته لي أن قال ولم يعد من يتبعه على هذا الرأي البادي عواره ثم قال ويقال لهم أليس أن الله تعالى قال لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا وقال لذهب كل الله بما خلق وما ذكره من الآيات التي مر ذكرها ولا شك أن علواً لبعض على البعض وفساد السموات والأرض غير متصور مع الاتفاق في الإرادة فلو كان الاختلاف فيها غير متصور كان الله تعالى مع علم رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلاً وكذا تبليغه إياه بحاجة الكفرة بالدليل العقلي مع أنه لا دلالة فيه على ذلك كان سفيهاً جاهلاً ومن نسب الله تعالى إلى شيء من ذلك كان ممن لا يخفى علمه على أحد وواجب على أقرب الناس إليه إبانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين ثم رأى في شرح العقائد أن الملازمة عادية والحجة اقناعية على ما هو الالتيق بالخطايات لأن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الخاكيم على ما أشير إليه بقوله وإعلاء بعضهم على بعض والافان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام ورأى أنه يلزمه على هذا

اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي أو بيقيني
برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصمر على الباطل لا ينفع
معه الحجج والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء
ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في
معالجتهم بما يمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلة اليقينية البرهانية لقصور
عقولهم عن ادراكها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله

ما ألزم به اباهاشم فكفره بذلك وكتب بذلك رسالة وأوفيتني عليها فبلغ ذلك شيخنا علاء
الدين البخاري فكتب جوابا عن هذا وصورته تيمنا بذكر الاعلى الافاضة في الجواب
على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الامام حجة الاسلام رضى الله عنه مما
حاصله أن الدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض
القلوب فالطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان
افساده بالدواء أكثر من اصالته وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد للمكل على
وتيرة واحدة فالؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن نحرك عقيدته بتحرير الدلة فان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق
بين أن يكون بايمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد
على التقليد المصمر على الباطل لا تنفع معه الحجج والبرهان وانما ينفع معه السيف
والسنان والمشركون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد
للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما يمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم
بالدلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور
العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم
بتصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم

تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضمرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضرباح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل

فن منع الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم
وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالادلة العقلية البرهانية ذاتهم هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل

الادلة القطعية البرهانية كما تضرباح الورد بالجعل وفي مثل هذا قيل
فن منع الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالادلة العقلية القطعية البرهانية اذا تم هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالحاجة مع المشركين الذين غاب عنهم عن ادراك الادلة العقلية البرهانية قاصرين ولا يجدي معهم الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الإشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهم ما عبارة وإشارة قوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة الا الله لفسدنا ما الدليل الخطابي عليه بطريق العبارة فهو ولزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين

الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين
وبالمحاجة مع المشركين الذين غاب عنهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون
ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية المبنيّة على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها
وحسبوا أنهم اقضية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية
التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة
آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها
بطريق العبارة تكبيل الحجة البرهانية على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهم ما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان
فيهم ما آلهة الا الله لفسدتا أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد

أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لا مكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه
الامام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى
على ذوى العقول أن ما لا يكون في نفس الامر لازماً قطعياً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته
اباه برهانا دليلاً قطعياً برهانياً زعماء بان تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين ونصرة
للاسلام والمسلمين هيئات هيئات فان ذلك يكون مندرجة لطعن الطاعن ونصرة
الدين لا محتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لا شتمال القرآن على الادلة العقلية
التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة
للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العتلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو
برهان التمانع باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين وعجزهما أو
لعجز أحدهما على ما بين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً
لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد
يكون خطابياً ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمنع عند المتكلمين برهانى وقطعية لزوم

السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى أن لزوم
فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم
قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال
أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السليمة
أن ما لا يكون في نفس الامر لازما وقطعا لا يصير بجعل الجماعل وتسميته اياه برهانا دليلا
قطعا يزعم أن تسميته قطعا وبرهانا صلاية في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيئات
هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا محتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي

الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان
الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين فيه عجز الالهين المفروضين
أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام
المحسوس فأين أحدهما من الآخر حينئذ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز
الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على أنه يستلزم امتناع تعدد
الالهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق
على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا
وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتأمل واذ قد
علم اشمال القرآن المجيد على الادلة القطعية على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة
الخطابية عليه بطريق العبارة وان قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما على
حسب درك عقول المخاطبين على ما يفصح عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم نحن نحن معاشر
الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم فكيف يكون القول باشمال القرآن
العظيم على الدليل الخطابي النافع للامة الكافي لزامهم واخفامهم كاشمالي القرآن على

قطعي الاشتغال القـرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق
الإشارة النافعة للخاصة وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما
البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع القطعي باجماع
المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين وأعجزهما أو أعجز أحدهما على ما بين في علم
الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه أيضا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق
العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمناع عند
المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد

البرهان القطعي النافع للخاصة كفرافي الدين وميلا إلى تصحيح مذهب الثنوية من
المشركين وكيف يكون تسمية الدلائل الخطابية برهانا بقرينة ما علقنا نصرته للدين بل
كيف يكون اعتقاد الخطابية برهانا بقرينة ما مع أنه ليس كذلك في نفس الأمر علما عند
علماء الدين إذا علم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وكيف يجوز تكفير
الراسخ النحرير المبين لأدلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما عليه في نفس
الأمر من كونه برهانيا وخطابيا على ما هو الواجب نصحا في الدين وإرشاد الضعفاء
المتعلمين وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العام الراسخ الناصح المرشد للإسلام والمسلمين
الحاسم لدرجة طعن الطاعنين قطع المادة الشرع عن ضعف المسلمين بل يجب الدعاء
بدوام بقاء أمثاله لإرشاد العالمين وأنا لا أتعجب من صدور أمثال هذه الكلمات
من بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم لم في أصول الدين أن الدلائل على
التوحيد في القرآن المجيد ليس إلا التمانع المدلول عليه بطريق العبارة وإن الحاجة
مع المشركين الذين تضر الأدلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة شرر رباح
الورد بالجعل لا يجوز إلا بالدلائل العقلية البرهانية وأن القول بكون الدلائل خطابيا
إبطال لكونه دليلا ومحاجة النبي صلى الله عليه وسلم به مع الكفار المشركين الأغبياء

المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين وعجز
 الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات
 والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر حيثئذ لا ينبغي أن يتوهم
 أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على
 أنه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان
 التعدد وانتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم
 استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا يتأفى عدم

احتجاج بما يصلح دليلا انما العجب من صدورهما من صاحب التبصرة مع جلالة قدره
 في علم الاصول وكما اخطارهما بالدلالة البرهانية والخطابية على التوجيه المشترك على
 جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفة باختلاف أصناف الأدلة ومنافعها وتفاوت درجاتها
 ومواقعها وبيان النبي المبعوث رحمة للعالمين مأمور بالاستدلال والمحااجة بكل منها
 بحسب ادراك عقول المخاطبين عصمنا الله واباكم عن الطعن في الرايحين من
 علماء الدين اه قلت لا يمكن الاتفاق فقد دمت عن الاشياخ ما فيه ومدار هذا
 التقرير على أن الآية عبارة واشارة الى برهان التمانع وهذا أخذ من قول الشيخ
 سعد الدين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهم ما آلهة الا الله لفسدتا
 ولا نعلم كيف تشير الآية الى ذلك لامن حيث اللغة ولا من حيث اصطلاح أحد من
 الناس وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطي يقول منسكتا عليه عند قراءة
 هذا عليه ان الآية حجة بالنسبة الى من أنزل اليهم وكأنه يريد أن من اليقين عندهم
 أن من شأن الاله الحق أن يكون قاهر الماسواه فلو كان فيهم ما قاهرون لبعضهم بعضا
 لفسدت السموات والارض لكنهم لم يفسدوا فلم يكن فيهما آلهة الا الله واعلم أنه ليس في
 هذه العبارة التي نفعها والمقدمات التي حققها ما يدفع الذي ذكره أبو المعين على ما لا يخفى

الاستلزام العقلي فليتأمل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب
 النبصرة لمن قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعدم معرفة ما قررناه من كلام
 شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية دليل خطابي أى ظني * واعلم انه قد وقع
 لمولى سعد الدين أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه فى أوائله ويوافق كلام شيخنا
 فانه قال فى الكلام على المعجزة مانعه وعند ظهور المعجزة يحصل الحزم بصدقه بطريق
 جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو

على العالمين بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاصرين وطعن الطاعنين لان ضعيف العقل
 القاصر الفهم اذا مرناه على الاقتناع فاذالقى الذكى أو رده عليه ما فيه من الشبهة فر بما
 ارتد بذلك وصار وسيلة للطعن لكنه لم يقع لانه خلاف ما أمر به فى الآية التى ذكرها وهى
 قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك) قال فى الكشف سبيل ربك الاسلام (بالحكمة) بالمقالة
 المحيكة الصحيحة وهى الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهى التى
 لا يخفى عليهم انك مناصحهم بها وتقصدها تنفعهم فيها ويجوز أن يريد القرآن أى ادعهم
 بالكتاب الذى هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتى هى أحسن) بالطريقة التى هى
 أحسن طرق المجادلة من الرقى واللين من غير قساة ولا عنف ولا تخف ان ربك أعلم
 بهم فمن فيه خير كفاء الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة ومن لا خير فيه عجزت فيه
 الحيل فكانك تضرب منه فى حديد بارد وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم محفوظة
 بنقل الثقات ليس فيها ما أشار اليه المصنف ثم تقسيم الحاجة مع من ذكره فتضى انه اجتمع
 المسألة والقتال فى زمن واحد وهذا باطل وبعد أن أذن الله تعالى لنبيه صلى الله
 عليه وسلم فى القتال لم تبق الا الدعوة للاسلام أو أداء الجزية أو القتال ليس فى الشرع
 غير هذا والله تعالى أعلم

مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية والتوفيق ﴿١﴾ (الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مريد) وهذه الأصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بأنه تعالى قادر والثاني للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الاولان بقوله (لما ثبت وحدانيته في الألوهية) تعالى وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث اليه) تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحيدهم سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الایجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السائرة على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند في وجوده الى الباري سبحانه (وهو) أي الشأن أن هذه الحوادث (مشاهد) لنا (منها كمال الاحسان) في ايجادها من اتقان صنعتها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها وأعطيت من الآلات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارية التي يطلع على طرف منها علم التشريع ومنافع خلقه الانسان وأعضائه وقد كسرت على ذلك مجلدات (ويستلزم ذلك) أي استناد وجودها اليه

(الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مريد لما ثبتت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان ويستلزم ذلك

تعالى وكمال الاحسان في ايجادها (قدرته تعالى) أي ثبوت صفة القدرة له وهي صفة
تؤثر على وفق الارادة (و) يستلزم ذلك أيضا (علمه) تعالى (بما يفعله ويوجده) والعلم
بهذا الاستلزام فيه ما ضروري ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا
عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المشيء له عالم بتأليف الكلام
والكتابة قادر عليهما (وينضم الى هذا) أي الى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق (أنه)
هو (الموجد لافعال المخلوقات) كما سيأتي بيانه في الاصل الاول من الركن الثالث

قدرته) قلت ههنا مقامان الاول أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات الثاني أن
جميع الحوادث واقعة بقدرته الله تعالى وخالفهم في الاول والثاني جميع الفلاسفة
والثنوية فتالت الفلاسفة انه لا يقدر على أكثر من واحد وقال النظام انه لا يقدر
على خلق الجاهل والقيبح وقال الثلجي انه لا يقدر على مثل مقدر العبد وقال عامة
المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدر العبد أما المقام الاول فلأن جميع المقدورات
متساوية في المقدورية لان المصحح للمقدورية الامكان اذ لو رفعناه لبقى إما الوجوب أو
الامتناع وهما يمتنعان من المقدورية والامكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات
فلا جـله صح في البعض أن يكون مقدر الله تعالى فانه في جميع الممكنات وعند
الاستواء في المقتضى يجب الاستواء في الاثر فوجب استواء جميع الممكنات في المقدورية
والمقتضى لكونه تعالى قادرا ذاته ونسبة ذاته الى كل المقدورات في اقتضاء القادرية
واحدة لانها تقتضيها مطلقا فوجب كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ولان
المقدورات لما تساوت في المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختلفت قدرته
بالبعض لافتقرت الى محصل فيكون تعالى في كماله مفتقرا الى الغير ناقصا بذاته تعالى الله
عنه وأما المقام الثاني فهو ما في الكتاب كما قدمنا والله تعالى أعلم (قوله وعلمه بما يفعله
ويوجده وينضم الى هذا أنه الموجد لافعال المخلوقات

(فيلزمه) أى يلزم ما ذكر من المنظم والمنضم اليه (علمه بكل جزئ جزئ) خلافاً للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كللى لا على الوجه الجزئى وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا يعلمه وقد أرشد الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلقه وهو اللطيف الخبير وسنبين معنى صفة العلم فى حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة أحدها ان فى قوله وهو مشاهد منها كمال الاحسان تنبها على أن حكماً بأنها كذلك هو بحسب ما نشاهده بأبصارنا وبصائرنا بأن تدركه عقولنا وتصل اليه أفهامنا حتى نقضى بأنه غاية الاحسان عندنا لا بمعنى أنه لا يمكن فى مقدورات البارى تعالى ما هو أبعد منها كما هو

فيلزمه علمه بكل جزئ جزئ) قلت اتفق جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجري فى ملكه الاطائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من أهل الملة الى أنه عالم بذاته وبجميع الاشياء وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته وقال الباكون من الفلاسفة انه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكللى لا على الوجه الجزئى أما أنه عالم فلا لأن العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان فيجب تنزيه الذات عنه وأما أنه تعالى عالم بذاته فلا لأن العلم هو حصول المدرك عند المدرك فكل من حضر عنده شئ فهو عالم به وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالم بذاته وأما أنه تعالى عالم بجميع الاشياء فذكر فى الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته فى الألوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه ويدل على ذلك قدرته عليه بما يفعل الى آخر ما تقدم قبله وأعله والتصريح بالنفصيل عالم بجميع الاشياء لانه فاعل بالاختيار فى جميع الاشياء والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد ايجاده أما المقدمة الاولى فلا أنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازماً وجوده فيكون قديماً والا لكان صدوره فى وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح فيلزم قدم العالم وأيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله فيلزم دوام جميع الاثار الصادرة عنه وهو محال فان الضرورة تشهد

طريقة الفلاسفة لان العقيدة أن كلام مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة الاسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر في الاحياء فما وقع في بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله أعلم صدر عن زهول عن ابتناؤه على طريق الفلاسفة وقد أنكره الأئمة في عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الأئمة الحافظ الذهبي في تاريخ الاسلام الثاني أن معنى كونه تعالى قادرا أنه يصح منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فليس شئ من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه الى هذا ذهب المليون وقد أنكرت الفلاسفة القدرة به هذا المعنى فقالوا

بتغير جميع الموجودات الممكنة تغير الاشك فيه وأما الثانية فلا أن الاختيار لا يتحقق الا مع العلم فان القاصد الى ايجاد الشئ انما يقصد الى ايجاده بعد علمه وهذا ضروري لاشك فيه ولا نأينس أنه عالم مطلقا فيلزم أن يكون عالما بجميع الاشياء اذ لو اختص عالمه ببعض بالبعض لكان لاختصاص ذلك البعض بشئ أو جب اختصاص علمه به فيكون كماله تعالى مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقا بأن العلم لا يخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان فان كان صفة كمال كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها وان كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه أجيب أن النقصان انما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير أما اذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات كونها مقتضية لصفات الكمال واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه الموجد لأفعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئ جزئ قلت وفي أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما يأتي وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة وقد احتجوا بأن الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها أيضا كذلك لان العلم حكاية ومثال للمعلوم فاذا كان المعلوم متغيرا كان مثاله متغيرا

ايجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافاً منهم في تفسير القادر بأنه الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كازوم سائر الصفات الكلية لتوهمهم أن ذلك وصف كمال * الثالث أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة فان العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا تقرير ما تضمنه الاصلان الاولان وأما ما تضمنه الاصل الثالث فقد قرر به قوله (والعلم والقدرة) أي الاتصاف بهما (بلا حياة) أي بلا اتصاف بها (محال) وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعي التي تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصري من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة

ليكونه مطابقاً له والالم يكن علماً واذا ثبت هذا فنقول اذا تعلق العلم بكون زيد في المدار حال كونه فيها فبعد خروجه منها ان بقي العلم كما كان لم يلزم الجهل وان لم يبق لم يلزم التغير أما الطبائع الكلية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها والعلم بالجزئي على الوجه الكلي هو أن يعلم الجزئي بماله من المعاني الكلية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس انسان طويل كاتب عالم الى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس في يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا حتى لا يبق من عوارض ذلك الجلوس شيء الا وقد اعتبر فيه لأنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سيقع وحينئذ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلي لان تلك الصفات جميعها كليات وتقييد الكلي بالكلي لا يخرج عنه كونه كلياً والجواب أن العلم إما يتعلق أو بمعنى ذو تعلق وعلى التقدير لا يقع التغير الا في التعلق والتغير في النسب لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات كما في المعية وفي تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد (قوله والقدرة بلا حياة محال) أقول اتفق العقلاء على

والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيها عن كونها كيفية أو عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدم (ثم) قال لاثبات صفة الارادة وهي ما تضمنه الاصل الرابع (كل صادر عنه) تعالى من الممكنات (في وقت) من الاوقات (كان من الممكن صدور صفة فيه) أي صدور صفة ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (أو صدوره) هو أعني ذلك الصادر (بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذي صدر فيه (أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت) أي بصدوره فيه (دون الممكن الآخر) ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده

أن الله تعالى حي لكنهم اختلفوا في نفسه بالحياة فقالت الفلاسفة وأبو الحسن البصري من المعتزلة هي عدم امتناع العلم والقدرة يعني فليس هناك الا الذات المستلزمة لهذا الامتناع وقال أهل السنة وباقي المعتزلة هي صفة يصح لاجلها عن الذات أن تعلم وتقدر يعني انها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقيق الملزوم بدون تحقق اللازم محال فنحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم والله أعلم ودلائل آخره هو أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وإن الله تعالى منزوع عن النقائص (قوله ثم كل صادر عنه في وقت الخ) هذا دليل كونه تعالى مریدا فنقول مذهب أهل السنة أن الله تعالى مرید في صناعه بارادة قديمة قائمة بذاته تعالى خلافا للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة ومعنى الارادة عند العقل واضح اذ كل أحد منا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر عبر المصنف عنها بقوله صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده وقد احتج أهل السنة بالمنقول أيضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر وبقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقوله تعالى يريد الله ليبين ليكم يريد الله أن يخفف عنكم واحتجت الفلاسفة على عدم ارادته تعالى بأن الله تعالى لو كان مریدا فارادته ان كانت قديمة يلزم قدم المراد ويلزم قدم العالم وإن كانت حادثة يفتقر الى ارادة أخرى ودار

(لا بد من كونه لمعنى بصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتين) مناسبة كائنة (على السواء عن ايجاده) متعلق بقوله بصرف أى لا بد من كون ذلك التخصيص لمعنى بصرف القدرة عن ايجاد ذلك الممكن (في غير ذلك الوقت أو) ايجاد (غيره) أى غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت فالعطف في قوله أو غيره على الضمير المجرور وهو الها في ايجاده دون إعادة الجار وقوله (الى تخصيصه) متعلق بصرف أيضا أى لمعنى بصرف عن ايجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو ايجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت) المخصوص (ولان معنى بالارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو) أى ذلك المعنى الذى عيناه بالارادة (صفة) حقيقية وجودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بخصوص وقت ايجاده) دون ما قبله وما بعده من الاوقات فكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف بقوله (والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبه الارادة) وهو كما مر آنفا تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده (كما أن الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها) ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبى عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم بحدوث الحادث) أى بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى (ارادة بحسب كل مراد) وما زعمه جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذلك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية من أن ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منها باطل (ابطالان كونه) تعالى (محلا للحوادث) وقد تقدم تقريره (و) حدوث الارادة باطل أيضا (لازوم افتقار

أو تسلسل والجواب أن ما قد عرفت متعلقة بزمان معين اذا الارادة قد تسبق المراد كما أن واحدا منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين فاذا كان وقته جزم الارادة وجج وهذا ما أشار اليه المصنف بقوله الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها الى آخر ما ذكره والله تعالى أعلم

الارادة الحادثة الى ارادة أخرى) وافتقار هذه الاخرى الى ثالثة (ويتسلسل) هذا الافتقار
 اذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (مع ان
 المقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو) يعنى الخصوص (ملازم للحدث)
 لا ينفك عنه لما من أنه لا بد لكل حادث من محصل له بخصوص وقت ايجاده (والفرض
 أن تلك الارادة حادثة) يزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فليس لم التسلسل المحال
 (وأبضا المحجوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم) أى ذهابه بالغفلة عنه (فلو فرض)
 عدم العزوب كأن فرض (علم بأن زيدا يقدم عند كذا) كعند طلوع الشمس مثلا (فلم
 يعزب) ذلك العلم (بل استمر يعينه الى قدومه عند كذا) كطلوع الشمس مثلا (كان قدومه
 معلوما بعين ذلك العلم وعلم الله بالاشياء قديم فاستحال) لقدمه (عزوبه لانه عدمه وما ثبت
 قدمه استحالة عدمه لما بين في صفة البقاء) واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق
 ازلا بالتخصيص الذى أوجبه - الارادة أن وقوع الشئ تابع لتعلق العلم ازلا بوقوعه
 فان قيل هذا مما كس لما شتر من قولهم ان العلم تابع للوقوع قلنا لا تعا كس لان معنى
 قولنا ان الوقوع تابع للعلم أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد
 القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم بوقوع الشئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع
 فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للحكى وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل فى التطابق
 والعلم تابع له فيه ﴿ (الاصل الخامس و) (الاصل العاشر) فى ترتيب حجة الاسلام جمعها
 المصنف هذا لتعاقب الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن
 الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة) لا
 (حدقة و) لا (أذن كما أنه) تعالى (عليم بلا دماغ و) لا (قلب) لا كعلم المخلوق المختلف فى محله
 (قوله على ما سنين فى صفة البقاء) هى ما فى الاصل الثالث والله تعالى أعلم (قوله الاصل
 الخامس والعاشر أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة حدقة وأذن كما أنه عليم بلا دماغ وقلب)

أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل لها الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوطين الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف (بمراى منه) تعالى (خفايا الهوا جس والا وهام) والمراى موضع الرؤية والها جس ما يخطر بالبال والوهـم بعنايه في المحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه أوهام (وبسمع منه صوت أرجل النملة) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة الملساء) والمسمع ينتج ممييه الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهم ما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كأصله بقوله (لانهم ما صفتنا كمال) وقد اتصف بهم ما للمخلوق (فهو) تعالى (الأحقق بالاتصاف بهم ما من المخلوق) والالزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق (وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقد ألزم) ابراهيم

قلت وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة الى انكار جميع الصفات حتى قالوا كل ما يجوز اطلاقه على الخلاق لا يجوز اطلاقه على الله تعالى وذهبت طائفة منهم الى أنه لا يطلق على البارى من الاسماء والوصاف الا ما طريقه طريق السلب دون الايجاب فقالوا لا نقول انه موجود بل نقول انه ليس بـمـدوم ولا نقول انه حي عالم قدير ولكن نقول ليس بـميت ولا جاهل ولا عاجز وجوزت الكرامية حدوث صفات البارى وزوالها وشبهت المشبهة والكرامية البارى تعالى بخلقها في الصفات وروى عن جهنم بن صفوان الترمذى أن الله تعالى لم يكن عالما حتى خلق لنفسه علما وعنه في القدرة روايتان وشبهة الباطنية

(عليه) الصلاة و (السلام أباه) آزر (الحجة بقوله) يثبت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد
 أن عدمهما) أي عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالمعبود) وكان اللائق أن يحذف
 المصنف قوله من المخلوق لأن أفعّل التفضيل المقترن بالاعتناع الايمان معه عن كما تقر في
 العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان اليه ذهب الجمهور
 من أهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الاسلام وأبو الحسين البصري والكعبي الى
 الثاني وهو الذي عول عليه المصنف ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال (واعلم
 أنهما) يعني صفتي السمع والبصر (يرجعان الى صفة العلم) وليست زائدتين عليه
 (لما قدمنا) في الكلام على رؤية الباري تعالى من (أن الرؤية نوع علم) نقول هنا
 (السمع كذلك) وههنا تحقيق وهو أنهم ما وان رجعا الى صفة العلم بمعنى الادراك فاثبات
 صفة العلم اجمالا لا يغني في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظهما الواردين في الكتاب
 والسنة لأنهما متعبدون بما ورد فيهما وقد مر أن الرؤية تشمل على مزيد ادراك والسمع
 مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف ان الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله
 بعد ذلك سمع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على أنه لا بد من الايمان
 بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على انهما صفتان زائدتان على
 العلم أن يقال لما ورد النقل بهما آما بذلك وعرفنا أنهم ما لا يكونان بالاثنتين المعروفتين
 واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهم ما وهما انتهى الكلام في الاصل الخامس وقد

والفلاسفة أن التشابه منفي في العقل بين الصانع والمصنوع واتصف المصنوع بكونه حيا
 عالما قديرا سميعا بصيرا فلا يوصف الباري بهذه الصفات نفيا للتشابهة حتى امتنع بعضهم
 عن تسميته ذاتا وشيا وموجودا والجواب أن المماثلة لو ثبتت بالاطلاق على الشيء لثابتت
 المتضادات وكان الشهد مثل اللسم والسواد مثل البياض من حيث الوجود وقد جاءت
 آيات القرآن بذلك قال الله تعالى لا اله الا هو الحي القيوم هو الحي لا اله الا هو قل هو

شرع المصنف في الاصل العاشر وهو أن له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال (ثم انه) تعالى (سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا) وعبر في البصر خاصة بذلك دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر (وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) وحتى بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نفهم الصفات الزائدة على الذات واستنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات والمعتزلة في نفهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وانما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات (لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء) في كتابه وعلى لسان نبيه (خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم) ومن قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات

القادر ان الله على كل شيء قدير ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وبهذه الآيات يبطل كلام جههم والكرامية وكذا بما تقدم من أنه ليس محلا للحوادث (قوله ثم انه سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) قلت وقد أنكرت المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراعاته وادعت أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصير وكذا في سائر الصفات الا في الكلام والارادة فاعتبرت أنهم ما معنيان وراء الذات ولكن زعمت انهم ما محمدين غير قائمين بذات الله تعالى وشبهتهم أن الصانع القديم واحد لا شريك له ولو قلنا انه عالم يعلم قادر بقدرة لكانت هذه الصفات أغيارا للذات واثبات الأغيار في الازل منافي للتوحيد ولأنهم لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية لا تخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلا بقاء فان كانت باقية بالبقاء فقد قلتم بقيام المعنى بالمعنى وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الاعراض وان كانت باقية بلا بقاء فاذا جاز أن تكون الصفة باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وعالم بلا علم (قوله لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء الخ) هذا دليل أهل السنة

(بل يستحيل عندهم) أى عند أهل اللغة (عليم بلا علم كاستحالته) أى كاستحالة علم
 (بلا معلوم) أو كاستحالة عليم بلا معلوم (فلا يجوز صرفه عنه) أى عن معناه لغة
 (الالقاطع عقلى بوجوب نفيه) أى نفي معناه لغة (ولم يوجد فيه) أى فى إيجاب نفي المعنى
 اللغوى (ما يصلح شبهة فضلا عن) وجود (دليل) واعلم أنا وإن أثبتنا الصفات زائدة
 على مفهوم الذات فلا نقول إنها غير الذات كما لا نقول إنها عين الذات لأن الغيرين هما
 المفهومان اللذان يتفك أحدهما عن الآخر فى الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما
 مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر
 والله أعلم ﴿الاصل السادس و﴾ (الاصل السابع) أنه تعالى متكلم بكلام) أزلى باق
 أبدى (قديم قائم بذاته) لا يفارقها وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس فى كونه

(قوله فلا يجوز صرفه) أى المفهوم اللغوى (عنه) أى عن البارى تعالى (قوله نفيه) أى
 نفي المفهوم اللغوى (قوله ولم يوجد فيه) أى فى النفي عنه والجواب عن شبهة المعتزلة أن
 بعض الاصحاب لا يسمى هذا الصفات قديمة لأن القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة فلا
 يرد عليه ما قيل ومن جَوِّز وصفه بالقدم فيقول الصفات ليست بأغيار الذات بل كل صفة
 ليست عين الذات ولا غير الذات وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها لأن
 ما هو حد الغيرية لم يوجد لأن حد الغيرين موجودان يقدر ويتصور وجود أحدهما
 مع عدم الآخر والذات لا تقدر ويتصور وجودها بدون الحياة وكذا الحياة بدون الذات
 وذات الله تعالى لا تقدر ويتصور وجودها مع عدم العلم وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات
 فلم يكن علمه عين ذاته وكذا ليس هو غير الذات فإنه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضا علما
 فيعبد علمه كما تعبد ذاته وقد نص الكعبى رئيسهم على كفر من قال ذلك ولأن علمه لو كان
 ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما به يقدر وأنه محال
 فى الشاهد فكذا فى الغائب (قوله الاصل السادس والسابع) أنه متكلم بكلام قديم

تعالى متكلماً والسابع في كون كلامه قديماً ومما يدل على المدعى وهو كونه تعالى
متكلماً إجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فإنه قد نواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له
الكلام فيقولون أنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من
أقسام الكلام فثبت المدعى فإن قيل إن صدق الرسل موقوف على تصديق الله إياهم
اذ لا طريق إلى معرفته سواه وتصديقه تعالى إياهم أخبار عن كونهم صادقين والأخبار
كلام خاص به تعالى فقد توقف صدقهم في إثبات كلامه على كونه تعالى وذلك
دور قلنا لا دور لأن تصديقه تعالى إياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فإنه يدل
على صدقهم ثبت الكلام بأن كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذي نعلم أولاً أنه معجز
خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر
وإثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم
بكلام (ليس بحرف ولا صوت هو) تعالى (به) أي بذلك الكلام (طالب) لفعّل أو

زاد غيره أزل باق أبدي (قائم بذاته) زاد غيره لا يفارق ذاته ولا يرايه (ليس بحرف ولا
صوت) زاد غيره ليس بعبري ولا سوري ولا عربي وإنما العربي والسوري والعبري مما هو
دلالات على كلام الله تعالى وأنه واحد غير متجزئ ولا متبعض (هو به طالب) أي أمرناه
(مخبر) وذلك باختلاف العلاقات كالعالم والقدرة وسائر الصفات فإن كلامها واحدة قديمة
ولا تتكرر والحدوث إنما هو في العلاقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولأنه
لا دليل على تكرار كل منها في نفسها فإن قيل إن هذه الأقسام للكلام لا يعقل وجوده
بدونها قلنا ممنوع بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال وأما في
الازل فلا انقسام أصلاً وذهب بعضهم إلى أنه في الازل خبر ومرجع الكل إليه لأن حاصل
الأمر أخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس
وحاصل الاستخبار الأخبار عن طلب الأعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة ورد

بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد وزعم
جمهور المعتزلة أن الله لم يكن متكلما في الازل حتى نخلق لنفسه كلاما فصار بذلك متكلما
وزعموا أن كلامه مخلوق وحادث غير أنهم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم كلامه من جنس
الاصوات والحروف وقال بعضهم هو من جنس الحروف والاشكال لا من جنس
الاصوات وانما تظهر غيرة اختلافهم أن عند الطائفة الاولى انما يصير هو تعالى متكلما
بخلق الحروف والاصوات في محل القراءة أما بدون ذلك لا يصير متكلما وعند الطائفة
الانثري يصير متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا في كل
مصنف ثم ان عندهم كلامه واحد وان حل ألف ألف محل ولا يزداد كلامه بزيادة
المصاحف ولا ينقص بقاء المصاحف وانما الزمهم هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات
بذات الله تعالى ولا يمكنهم انكار كلام الله تعالى أصلا وأساسا فاضطروا الى اثبات كلام
حادث قائم بالغير فكل حادث قائم بالغير لا بد وأن يكون مخلوقا وتوقف بعض الناس في
اطلاق القول في كلام الله انه مخلوق أو غير مخلوق لاختلاف الناس في ذلك مع اتفاقهم ان
الله كلاما قالوا فاذننا بالمشتق أن الله تعالى كلاما وتوقفنا فيما فيه الاختلاف قلت هذا
الخلافا خلافا ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله تعالى عنهم فما
جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه الامام أبو عبد الله بن بطه العكبري في كتاب
الابانة حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابوني الحراني حدثنا محمد بن الحرث الخولاني
الوردي ومحمد بن موسى الغساني قال حدثنا أبو جعفر أحمد بن إبراهيم أخبرنا الوليد بن
مسلم حدثنا الاوزاعي عن حسان بن عطية عن أبي الدرداء أنه سأل رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن القرآن فقال كلام الله غير مخلوق قال الحاكم أثبت أسانيد الشاميين
الاوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة وروى أبو يعلى الموصلي بإسناده عن النبي صلى
الله عليه وسلم كيف بك اذا كفر بالقرآن قيل كيف يكفر به قال يقال انه مخلوق وروى أبو

ترك (مخبر) لعباده بما كان وبما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم (أما أنه) يعني
نعم عن أبي هريرة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتحدث اذ قام مستوفز ا فقال
يا بلال ناد في الناس فنادى في الناس فاجتمع اليه المهاجرون والانصار فصد المنبر فحمد
الله وأثنى عليه وقال أيها الناس كل شيء دون الله مخلوق الا القرآن فانه كلامه وتزيده وعد
منه بدأ واليه يعود ثم نزل فقالوا يا رسول الله خفت علينا فقال لا ولا لكن فوما يأتون بعدكم
ويرغمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله ومن كذب على الله فهو في النار وروى
البيهقي عن ابن عباس في قوله تعالى قرأنا عرييا غير ذي عوج قال غير مخلوق وعن يزيد
الكلاعي قال قالوا لعل الحكمت كافرا ومنا فافقه قال ما حكمت مخلوقا ما حكمت الا القرآن
وروى البغوي في شرح السنة عن عمرو بن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون
القرآن كلام الله غير مخلوق قلت مشيخته ابن عباس وابن عمرو جابر بن عبد الله وعبد الله
ابن عمرو وجماعة من التابعين وشبهة الخصوم في ذلك ظاهرا قوله تعالى خالق كل شيء
والقرآن شيء فيكون خالقا له وكذا قوله تعالى ما يأتينهم من ذكر من ربهم محدث والمراد من
الذكر هو القرآن وكذا قوله تعالى انا جعلناه قرأنا عرييا واجعلنا له قرأنا عرييا واجعلنا له قرأنا عرييا
المعقول قالوا ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فيكون في الغائب
كذلك ويستحيل قيام الحروف والاصوات بذات القديم في الازل فيكون الكلام حادثا
غير قائم بذاته ولان في القرآن خطابات بالامر والنهي لاشخاص معينين نحو قوله لموسى
اخلع نعليك وقوله لموسى وهرون اذهب أنت وأخوك بآياتي ولاتنيا في ذكرى اذ هبا وقوله
ليحي يا يحيى خذ الكتاب بقوة وكذلك الاوامر والنواهي لغيرهم وكانوا معدومين في الازل
فلو كان أزليا لكان هذا أمرا ونهيا للمعدوم وانه سفيه ولان فيه اخبارا عن أمور كانت ماضية
نحو قوله انا أرسلنا نوحا الى قومه وأوحينا الى أم موسى وأويناهما الى ربوة وغير ذلك من
الآيات فلو كان أزليا لكان الاخبار عنها قبل وجودها كذبات على الله عن ذلك (قوله أما أنه

الكلام الذي هو صفة له تعالى (قديم فلائته) يتنوع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر إشارة الى أن الكلام متنوع في الازل الى أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاولان والرابع والخامس أنواع للطلب وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا لانها ليست أنواعا حقيقية انما هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي واعلم أن كلامه النفسي لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بأنه عبري ولا سوري ولا عربي انما لعبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام ففرق منهم مبتدعة الخنابلة قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا بالجد والعلاقة قديمان فضلا عن المصنف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية قائمهم وافقوا الخنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات لكنهم سمو ذلك قولاً له وسلموا أنه حادث وقالوا قائم بذاته لتجوزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا أن كلامه هو قدرته على التكلم وهم يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول وهو حادث عندهم بخلاف الخنابلة وهذا الذي قالت المعتزلة لا تنسركم ونحن نبل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ولكننا ثبت أمره أو راء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه إذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم إذ قد يخبر الرجل بما لا يعلم

قديم الخ) قالت هذا رعاية لما في الاصل من تقديم القديم على القائم بالذات ولو كان لي من الامر شئ لقلت انه تعالى متكلم بكلام قائم بذاته الخ لان تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والافحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم

بل يعلم خلافه أو يشك فيه * واعلم أن قولنا العبارات تختلف باختلاف الأزمنة يؤخذ
 منه الجواب عن سؤال من هو الله أنه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضي كثيرا
 نحو أنا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ المضي عمالم يوجد بعد
 كذبا والكذب محال عليه تعالى والجواب أن اخبار الله تعالى لا يتصف أزلا بالماضي
 والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات فيقال
 قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجودا أزلا باق أبدا فقبل
 الارسال كانت العبارة الدالة عليه أنا ترسل وبعد الارسال أنا أرسلنا فالتغير في لفظ الخبر
 لا في الاخبار القائم بالذات وهذا كما نقول في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى أزلا العلم بأن نوحا
 مرسل وهـ ذا العلم باق أبدا فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك
 العلم انه وجد وأرسل والتغير في المعـ لوم لا في العلم كما يؤخذ مما مر في الكلام على العلم
 والارادة واعلم أن المصنف استدلل على قدم الكلام على طريق التنزل أو لا منها على
 التنزل آخر ابقوله فكيف الخ فقال (للممتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معني فتردنا
 في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحد هـ ما وجب اثبات قدمه) أي قدم ذلك المعنى
 (لأن الانسب) أي لمرجح هو أن الانسب (بالقديم) من حيث هو قديم (قدم صفاته)
 اذ القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم لانحادهما في وصف القدم (ولان الاصل)
 في صفات القديم من حيث هو قديم (عدم الحدوث فكيف) لا يجب اثبات قدم المعنى
 القائم بذاته (اذا بطل قيام الحوادث به) بأدلتـ المينة في محلهما فقد وجد مقتضى
 لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال (مع أنه لا مانع من قدم
 كلامه النفسي) تعالى واذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقدين
 المصنف انتفاء المانع بقوله (اذا بعقل قيام طلب العلم بذات الاب) من ابن سـ يولده
 (قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه) أي الولد (وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب)

بأن خلق الله تعالى له علم بما في قلب أبيه من الطلب (صار) ذلك الولد (مأمور به)
أي بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت علم الولد به فان قيل القائم
بذات الاب العزم على الطلب وتخيـله لانه نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب
منه شيء محال قلنا المحال طلب تميزي لامعنوى قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب
منه وأدليته وكلامنا فيه والعلم به ما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب
الذي دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى) أزلا (ومصير موسى) عليه الصلاة
والسلام (مخاطب به) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي بعد وجود السيد موسى
(وخلق معرفته به) أي بذلك الطلب (اذسمع) أي وقت سماع السيد موسى (لذلك
الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى
فمن الاول سمع الله لمن حده ومن الثاني قد سمع الله قول التي تجادلك (هذا قول) إمام
السنة الشيخ أبي الحسن علي بن اسمعيل (الاشعري أعنى كون الكلام النفسى مما
يسمع) فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسى مسموعا فذهب الاشعري الى
أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسى موجود (قاسه)
أي قاس الاشعري سماع الكلام النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف (على رؤية ما ليس
بلون) قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في
الآخرة فقال (فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت) وهو
لا يكون إلا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضى أبو بكر الباقلانى (واستحال) الامام
أبو منصور (الماتريدى سماع ما ليس بصوت) وهو الذى ذهب اليه الاستاذ أبو اسحق
الاسفراينى ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محالا للخلاف بينـهـما وبين الاشعري لانه إما أن
يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار امكان أن يخلق للفقوة السامعة ادراك
الكلام النفسى أو يفرض في الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل

قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضي جواز سماع
 ما ليس بصوت ثم قال فجوز يعني الماتريدي سماع ما ليس بصوت اه والخلاف انما
 هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فانكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي
 (وعنده) أي الماتريدي أنه (سمع موسى عليه) الصلاة والسلام صوتا الاعلى كلام الله
 تعالى) وعند الأشعرى أنه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي قال تعالى وكلم
 الله موسى تكليما والجل على الاسناد الحقيقي يمكن كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى
 هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر (و) على ما قاله الماتريدي (خص)
 موسى (به) أي باسم الكليم المفهوم من قول المصنف كلام (لأنه) أي سماعه الصوت
 على وجه فيه خرق للعادة اذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والملك) ذكره الماتريدي
 بعينه في كتاب التأويلات ويوافقه ظاهر قوله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن في
 البقعة المباركة من الشجرة (وهو) أي ما ذهب اليه الماتريدي (أوجه) عند المصنف قال
 (لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتا قد
 يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعني العلم مطلقا) عن التقييد بتعلق ولمن
 اتصر للأشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة
 في مقعر الصماخ وقد يخاف لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من
 ذلك بل في كلام أبي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت مما
 قدمناه أنه لا يتحقق في أصل المسئلة خلاف وأن الخلاف في الواقع للسيد موسى (وبعد
 اتفاق أهل السنة) من الأشعرية والماتريدية وغيرهم (على أنه تعالى متكلم) بكلام
 نفسي هو صفة له قائمة به (لم يزل) تعالى (متكلما) به (اختلفوا في أنه تعالى هل هو متكلم)
 بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كترم (لم يزل متكلما فعن الأشعرى نعم) هو تعالى
 كذلك قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما (وعن بعض أهل السنة ونقله بعض

منكلمى الخفية عن أكثرهم) أى أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمي الخفية (لا)
 قال المصنف (وهو عندى حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذى
 يتضمنه الامر) الذى يتضمنه (النهى كاقتلوا) المشركين (لا تقربوا الزنا لان معنى
 الطلب يتضمنه) أى يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذى يتضمنه الامر
 والطلب الذى يتضمنه النهى (فلا يختلف فيه) أى فى أن ذلك الخطاب ليس تكليما
 بل هو تكلم كما مر (أذهو) أى ذلك الخطاب (داخل فى الكلام القديم) الذى به البارى
 تعالى متكلم (وانما يراد به) أى بمعنى المكلمية (اسماع لعنى اخلع نعليك مثلا)
 ولعنى (وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم
 باسماعه لمخصوص بلا واسطة) كما قاله الاشعرى وبلا واسطة (معتادة) كما قاله الماتريدى
 (ولاشك فى انقضاء هذه الاضافة بانه قضاء الاسماع فان أريد به غير) هذين (الامرين
 فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه أعلم) والتحقيق أن الذى يثبت به الأشعرى المكلمية
 بمعنى آخر غير الامرين الذين ذكرهما المصنف وهو مبنى على أصل له خالفه فيه غيره
 وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين
 فالمكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات البارى تعالى وكونه صفة له وهذا محل
 وفاق وأما المكلمية فأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار
 تعلقه بالأزلا بالمكلف بناء على ما ذهب اليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب بالأزلا بالمعدوم
 الذى سيوجد وشدد سائر الطوائف التكبير عليهم فى ذلك فالاشعرى قائل بالمكلمية بمعنى
 تعلق الخطاب فى الأزلا بالمعدوم والمنكرون لهذا الأصل ينفونهم بهذا المعنى ويفسرونها
 بالاسماع المذكور فقد ظهر أن المكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الامرين الذين
 ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعترض على مذهب الاشعرى التعلق بنقطع
 بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع

التعلق التخييزي وهو حادث أما الازلي فلا يتقطع ولا يتغير لما قدمنا في الكلام على الانخبار القائم بالذات من أن التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم فانه يؤخذ من ذلك أن التغير في متعلق الكلام وتعلقه التخييزي لا في التعلق المعنوي الازلي (وأما قيامه) قسم لقوله أول هذا الأصل أما أنه قديم أي وأما قيام الكلام (بذاته) سبحانه وتعالى أزلا (فلا أنه تعالى وصف نفسه بالكلام) في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ومواقع أخرى كثيرة (والتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا من أوجده الحروف في غيره كما صرح الشاعر) وهو الاخطل (فقال

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد ليلا)

فما ذهب اليه المعتزلة من أن التكلم في حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف في محل مخالف للغة من غير ضرورة - م الى مخالفتها (ثم لاشك في اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه في ضمن اطلاق التكلم والوضع أن يقال لاشك في اطلاق الكلام على ما قام بالتكلم من الحروف لغة (لما مجازا وإما حقيقة وهو) أي كون الاطلاق حقيقة (أقرب) من كونه مجازا (لان المتبادر من قولك (تكلم زيد ونحوه) ككلام زيد وزيدمة تكلم (لغة) أي من جهة اللغة (هو تلفظه) بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة (فيكون) الكلام حينئذ (مشتركا لفظيا أو) مشتركا (معنويا) مشترككا) بكسر الكاف لامتواطئ قوله (بناء) متعلق بقوله معنويا يعني أن القول بأنه مشترك مبني (على أن الكلام مطلقا) هو (أعم من) كل من الكلام (اللفظي و) الكلام (النفسي) وأما كونه مشترككا فلان اللفظي أولى باطلاق الكلام عليه لانه فيه أشهر (و) كونه مشتركا معنويا مشترككا (هو الوجه) لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك

بينهما وهو متعلق التكلم أعم من ككون ذلك المتعلق نفسيا أو انظما بخلاف
الاشتراك اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في
الاطلاق الحقيقة (وليس في قوله) أي الشاعر (وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
ما يوجب) أي يقتضي (أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا) التقي (ظاهر
بأدنى تأمل) في علامات الحقيقة والمجاز إذا اللفظي يتبادر عند اطلاق لفظ الكلام
والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفس أن يكون اطلاق
الكلام على اللفظي مجازا (وكيف كان) اطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان
بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو الحقيقة والمجاز (لأبد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى
الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع) قيام (ذلك المعنى) بالنفس
(و) فرع (العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجداني (لأنك تجد الفرق
بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو) أي قيام ذلك المعنى بالنفس (وصف
كأن ينافي الآفة) التي هي العجز عن إدارة المعنى في النفس (فوجب اعتقاده أنه)
تعالى (متكلم به - ذ المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفس بذاته المقدسة
تعالى (وأما) كونه متكلما (بالمعنى الآخر) أي اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى
(على تقدير الإعمية) أي كون الكلام مطلقا أعم من اللفظي والنفس (فيجب تقيده)

لا يقولون بحدوث الكلام النفسي (قوله متكلم) أي مسمع للكلام معينا لأن التكليم
اسماع الغير الكلام (قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الإعمية)
ان الكلام أعم من اللفظي والنفس ولما تم دليلنا قلنا في الجواب ان حدوث اللفظي
ظاهر فيمنع قيام الحوادث بذاته تعالى فيكون السماع والاتيان والنزول لما يدل على كلام
الله لذاته والتعلق بالزمان هو المخبر عنه لا الاخبار والله أعلم

عنه تعالى (لامتناع قيام الحوادث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية وبعض الخبابة (مكابرة للحس) لا يلتفت اليه (للا حساس بعدم السين) أى لا نأخذرك بواسطة الحس عدم السين (قبل الباء) أى قبل تمام التلفظ بالباء (في بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه) من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثانى من الكلمة

(قوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس للا حساس بعدم السين قبل الباء في بسم الله ونحوه) قلت قال شيخ الاسلام أبو العباس أحمد بن حنبل في جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت اليه وأما الحروف فهل هي مخلوقة أو غير مخلوقة فالخلاف في ذلك بين الخلف مشهور فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة ولا ما يدل على ذلك بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بأن ألفاظ القرآن مخلوقة وقالوا هو جهلهم ومنهم من كفره وفي لفظ بعضهم تلاوة القرآن ولفظ بعضهم الحروف ومن ثبت عنه ذلك الشافعي وأحمد واسحق بن راهويه والحيدي ومحمد بن أسلم الطوسي وهشام بن عمار وأحمد بن صالح المصري ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع الكتب المصنفة في السنة مثل كتاب الرد على الجهمية للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم وكتاب الشريعة للأجري وكتاب الإبانة لابن بطة والسنن للكافي والسنة للطبراني وغير ذلك من الكتب الكبيرة ولم ينسب أحد منهم إلى خلاف ذلك إلا أن بعض أهل الغرض نسب البخاري إلى أنه قال ذلك وقد ثبت عنه بالاسناد المرضي أنه قال من قال عني أني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت أفعال العباد مخلوقة وتراجع في آخر صحيحه تبين ذلك وهناك ثلاثة أشياء أحدها حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل فن قال ان هذه مخلوقة فقد خالف إجماع السلف فانه لم يكن في زمانهم من يقول هذا إلا الذين قالوا القرآن مخلوق فان أولئك انما عتوا بالخلق الالفاظ وأما ما سوى ذلك فهم لا يقررون بثبوتها لا مخلوقة ولا غير مخلوق وقد اعترف غير واحد من فحول أهل الكلام بهذا

منهم عبد الكريم الشهرستاني مع خبرته بالملل والنحل فانه ذكر أن السلف مطلقا ذهبوا
الى أن حروف القرآن مخلوقة وقال ظهور القول بحدوث الحروف محدث وقد ذكر مذهب
السلف في كتابه المسمى بنهاية الاقدام * الثاني أفعال العباد وهي حركاتهم التي تظهر
عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ولهذا بدعوا من قال لفظي
بالقرآن غير مخلوق لأن ذلك يدخل فيه فعليه ثم قال الثالث التلاوة الظاهرة من العبد
عقيب حركة الالة فهذا منهم من يصفها بالخلق ومنهم من ينفي عنها الخلق والصواب أن
لا يطلق واحد منهما ما كما عليه الامام أحمد وجهور السلف لأن في كل واحد من
الاطلاقين إيهام بالغلط فان أصوات العباد محدثة بلا شك وقال النبي صلى الله عليه وسلم
زينوا القرآن بأصواتكم والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألوانه غير مخلوقة
والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته كما أنه اذا قال قال النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه انما هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد
بلغه بحركته وصوته كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للمخلوق فيه
التبليغ وتأديته بصوته وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم
بها الخلق وبعد أن يتكلم به ارباب العبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وانما غلط
بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس
حروف القرآن بمعادل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقبح الغلط وليس
في الحجج العتلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس ما يحتاج
به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء علم استهدى الله
فهذه اه وانما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده
ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين ويعلم بما ذكره من نقل مشايخنا عنهم من أن كلام
الله عندهم هو الحروف المؤلفة والأصوات المقطعة وأنه حال في الالة والصدور

والمصاحف وأنه مع هذا غير مخلوق قاله صاحب التبصرة وقال وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظي بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر لا أعلم ما لهم من حجة فان مشايخنا لم يذكروا لهم شبهة والله أعلم ويعلم مما ذكر أن السلف الذين عناهم ردوا على من قال ألفاظ القرآن مخلوقة أو قال تلاوته مخلوقة أو قال حروف القرآن مخلوقة وأن بعضهم كفر القائل لذلك وحيث ردوا هذا فهم فائلون بأنهم غير مخلوقة كما قال الشهرستاني وإن كلام الله لفظي حال في الالسننة لقوله حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل به جبريل وقوله والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة وقوله كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعباد فيه الا تأديته بصوته وقوله والعباد انما يقرأ كلام الله بصوته ولقوله وما يخفى على ايدي الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم به المخلوق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعباد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وأن الكلام يضاف الى أول من يتكلم به كائنا من كان والناس بعده يؤذون ذلك بحركة الالسننة كقوله قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته ولم يتعرض للكتابة التي في المصاحف ويدل لقول أصحابنا في ذلك ما قرأت في المعتمد لابن يعلى أن أبا طالب قال لا جد عن نقوش المصحف والسواد الذي في البياض فقال أصح حديث في الباب حديث ابن عمر لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو وعن هذا قال أئمتنا القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا بألفاظ مخيلة مقروءة بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموعة بأذاننا بذلك أيضا غير حال فيها ليس حال في المصاحف ولا في القلوب والالسننة والآذان بل هو معنى قائم بذات الله يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكّر باللفظ ويكتب بالقلم

ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وذلك أن الشيء وجودا في الاعميان ووجودا في الازدهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الازدهان وهو على ما في الاعميان حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقة الموجود في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو الخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم على المحدث مس القرآن (قوله ولا يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسه وقبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب) قلت الذي تعقله الالباء أن ليس قبل تكلم الخلق تلاوة ولا بعد تكلمهم تلاوة وانما التلاوة تكلمهم والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة قال الله تعالى اتل ما أوحى اليك من كتاب ربك ففعله صلى الله عليه وسلم تلاوة لأن فعله شيء والتلاوة شيء آخر والله تعالى أعلم (قوله وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا) يعني جعلوا عمل العبد والتلاوة واحدا والحال أنهم ما شيا أن صوت القارئ وكلام الله تعالى وسنن بطلان هذا والله أعلم (قوله وأرادوا) يعني بعض الموافقين والمخالفين (أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهو من أفصح الغلط) يعني وإيست من أفعال العباد وانما هي الكلام القديم فالحاصل أن القراءة نطق القارئ وكلام الله تعالى والمسموع صوت القارئ وكلام الله تعالى وما في المصحف نقش الكاتب وكلام الله وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلا عن حجة ويقال له هل تكلم الله بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب فان كان الاول فيحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسمعها الان التي نسمعها حروف متعاقبة فينشذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثاني فالاول لما انقضى كان محدثا لان

قبل تمام التلقظ بالاول والله ولي التوفيق والهداية ﴿١﴾ (الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن تذكرة مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة) تلك المسئلة (في صفات الافعال) التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيي والمميت (والمراد بها) (صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار أسماء آثارها والكل) أي كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندراجها تحتها وصدقها على كل منها (فان كان ذلك الاثر مخفيا لوقاف الاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الخالق والصفة الخلق أو) كان ذلك الاثر (رزقا فالاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة التزريق أو) كان ذلك الاثر (حياة فهو) أي الاسم الذي يدل على تلك الصفة (المحيي) والصفة الاحياء (أو) كان ذلك الاثر (موتافهو) أي الاسم الدال

ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادنا فظهر بطلان ما ادعاه وأنه هو أقم الغلط والله تعالى أعلم (قوله وايس في الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن الامن جنس ما يحتاج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء) قلت ممنوع بل الجواب ناطق بأن اللفاظ مخلوقة والمعنى قديم كما تقدم في جواب شبهة المعتزلة وكفى في الحجج العقلية ما قدمناه في بطلان ما ادعاه والله تعالى أعلم (قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض في هذا الركن تذكرة مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة في صفات الفعل والمراد صفات تدل على تأثيرها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها والكل يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا) الله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقا فالاسم الرزاق والصفة التزريق أو حياة فهو المحيي أو موتافهو

على الصفة (المميت) والصفة الاماتة ورجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلامها صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا للقضايا جدا (فادعى متأخروا الحنفية من عهد) الشيخ (أبي منصور) المتريدي وهلم الى عهد المصنف (أنها) أي الصفات الراجعة الى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) المعقود لها الاصول السابقة (وليس في كلام أبي حنيفة و) أصحابه (المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه) يعني المتأخرين (من قوله) يعني قول أبي حنيفة (كان تعالى خالق قبل أن يخلق ورازق قبل أن يرزق) فان هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتي من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة (وذكر واله) أي لما ادعوه من قدم الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها (أوجه من الاستدلال) منها وهو عدتهم في اثبات هذا المدعى أن الباري تعالى مكون الاشياء أي موجودها ومنشأها اجماعا وهو أي كونه تعالى مكون الاشياء بدون صفة التكوين التي المكونات آثار تحصل عن تعلقاتها بمحال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل الاثر كالعلم بالاعلم ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أجيب بأن ذلك أعني استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيمالا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة

المميت فادعى متأخروا الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالق قبل أن يخلق الى آخر قوله انتهى قلت قد قال هذا بهاء على ما ظهر له بالنظر الاول ولا يتم ما ادعاه على ما سنين ان شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخروا الحنفية من

عليهما ومنها وجود أخرى في الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها في المطولات (والاشاعة
يقولون ليست صفة التكوين على فصولها) أي تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار
تعلقها بخلق خاص فالتخليق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والترزيق تعلقها
بإيصال الرزق) كذا وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها
وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين
كأن يقال على المنوال الأول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق
وعلى المنوال الثاني فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق والترزيق تعلقها بإيصال
الرزق وهذا هو اللائق بطريق الاشاعة لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة لأنها

عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) قلت هذا ظن ظنه
وليس كما ظن وسنبين في القولة التالية (قوله وليس في كلام أبي حنيفة والمقدمين
التصريح بذلك) قلت بل هو في الفقه إلا كبر المروى عن أبي حنيفة ومعناه فيما رواه
الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وان لم يقل صفات الفعل إذ لا يتوقف
على هذا وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى وصنف فيه أبو بكر أحمد بن اسحق بن صبيح
الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني في كتاب الفرق والتمييز وصنف فيه أيضا محمد
ابن أبي أسلم الأزدي ووفاته سنة ثمان وستين ومائتين ووفاته أبي منصور سنة ثلاث وثلاثين
وثلاثمائة (قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق ورازا قبل أن يرزق)
يعني ولم يدل لهم هذا الأخذ وليس كما زعم أنما أخذ المتأخرون من التصريح بأزلية
صفات الفعل حيث قال قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلا حاجة عمت بلا مخافة
ثم عطف على هذا وكما كان بصفاته أزليا فذكر قديم وخالق وصرح بأنها أزلية وزاد على
ذلك ما ذكره المصنف عنه (قوله والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة
القدرة باعتبار تعلقها بخلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالخلق) قلت ليس

عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة (وما ذكره) يعني مشايخ الحنفية (في معناه) أى فى معنى التكوّن الذى هو لفظ يجمع صفات الأفعال من أنها صفات تدل على تأثير إلى آخر ما سبق عنهم (لا ينفى هذا) الذى قاله الأشاعرة (و) لا (يوجب كونها) أى كون صفة التكوّن على فصولها (صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة) بما ذكر من إيجاد المخلوق وإيصال الرزق ونحوهما (و) إلى (الإرادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم فى دليل لهم) من الأوجه التى استدلو بها (ذلك) الأمر من نفي ما قاله الأشاعرة وإيجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر) اذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه (بل فى كلام أبي حنيفة) نفسه رحمه الله (ما يبيد أن ذلك على ما فهمه الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوى قال) أى الطحاوى نقل عنه ما نصه (وكما كان) تعالى (بصفاته أزليا) كذلك لا يزال عليهم أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بأحداثه البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية ولا أى

هذا قول الأشاعرة وإنما هو قول الكرامية وإنما قول الأشاعرة أن التخليق نفس التعلق لا القدرة باعتبار التعلق قال فى شرح العقائد الإيجاد أمر اعتبارى يحصل فى الفعل من نسبة الفاعل إلى المفعول وقال فيه أيضا أن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القادر يسمى الخلق وهذا ظاهر فى أنه نفس التعلق لا القدرة باعتبار تعلقها وأما قول الكرامية فقال فى الكفاية وليس يصح تأويل الكرامية أن الله تعالى يسمى فى الأزل خالقاً بمعنى الخالقية ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اه (قوله) وليس يلزم فى دليلهم ذلك) قلت ممنوع وسبب أنى فى الاستدلال أن شاء الله تعالى (قوله) وأما نسبتهم ذلك إلى المتقدمين ففيه نظر) قلت فى النظر نظرفقـ دذكر ذلك فى الفقه الأكبر المروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفى العقيدة التى رواها الطحاوى كما قدمناه (قوله بل فى كلام أبي حنيفة ما يفيد ذلك) قلت بناء على فهمه لا على ما قدمناه عنه

والحال أنه لا (مربوب) موجود (ومعنى الخالق ولا) أى والحال أنه لا (مخلوق) موجود
 (وكما أنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم
 ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق
 اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه) أى الاسم
 الذى هو الخالق فى الازل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أى على الخلق (فاسم الخالق
 والحال أنه) (لا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا) هو (ما يقوله الاشاعرة)

(قوله فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق)
 قلت لا يصح لأن ذلك إشارة الى جميع ما تقدم وقد تقدم أنه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء
 وخالق بلا حاجة وميت بلا مخافة وأنه ما زال بصفاته أزليا فلا تكون الباء للسببية بل هى
 للمصاحبة التى تقع موضعها مع فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شئ قدير
 وكل شئ إليه فقير اذ ألوهيته تعالى تقتضى افتقار غيره إليه وعدم افتقاره الى غيره
 وكل أمر عليه يسير ليس كمنه شئ وهو السميع البصير (قوله فاسم الخالق ولا مخلوق
 فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل) لو غشى له هذا كره عليه اسم رب العالمين فى الازل
 ولا مربوب فانه لمن له معنى الربوبية ولا يشترق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم
 (قوله وهذا ما تقوله الاشاعرة) قلت هذا التمام قوله الكرامة والاشاعرة تقول اسم
 الخالق لمن سيخلق وقد أشار فى شرح العقائد الى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال
 لو لم يكن خالقا فى الازل لزم العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق
 والله تعالى أعلم ولم يذكر المصنف دليل المسئلة فى هذا الكتاب وأشار اليه فى كتابه
 المسمى بالتحريز فقال فى الدلائل لا صحابنا ولا يشترق لذات والمعنى قائم بغيره وهذا ما أشار
 اليه فى شرح قوله والتكويرين صفة لله تعالى لا طباق العقل والنقل أنه خالق للعالم مكون له
 وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذا لاشتقاق قائم به أجيب

بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلق قدرته بالابجاد وهو أى تعلق القدرة
 بالابجاد للخلق لموقات اضافة اعتبار تقوم به أى بالخلق قال المصنف فاشتق له الخالق
 الا باعتبار قيام الخلق به لاصفة متقررلة يلزم كونه محلا للحوادث أو قدم العالم هذا دفع
 لما ردد على ذلك التقرير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قائم
 به لزم كونه محلا للحوادث أو قدم العالم فقال انما يلزم لو كان تعلقها بوجوب وصف حقيقة
 يقوم به تعالى لكنه انما يوجب اضافة من الاضافات وهى أمور اعتبارية قلت سيقول
 المصنف فى هذا الاصل الامر الاعتبارى لا وجوده فلا يتعلق به الخلق قال وأورد ان
 قامت به النسبة الاعتبارية فهو محمل للحوادث يعنى لانها حادثة وان لم تقم به ثبت
 مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائما به أى قائما بالمشقة مع أن الوجه
 أن لا يقوم لان الاعتبارى ليس له وجود حقيقى فلا يقوم حقيقة وهذا ما أنشئت اليه أنه
 سيقول فى الاصل نخلق الافعال والجواب ما أشار اليه بقوله لكن كلامهم أى كلام
 الاصوابين أنه يكفى فى الاشتقاق هذا المقدر من الانتساب الذى هو تعلق القدرة
 بالابجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغيره قلت فيكون كلامهم دعوى على خلاف
 مقتضى الوجه لتمشية القول بنفى كون التكوين صفة حقيقية قال فليكن هذا القدر
 من الانتساب هو المراد بقيام المعنى فى صدر المسئلة ثم هذا الجواب يعنى الناطق بأن معنى
 خلقه تعالى هو كونه تعلق قدرته بالابجاد ينبوع كلام الحنفية أى يبعد عن كلام
 متأخريهم من عهد أبى منصور على ما زعم ثم أحال على ما ذكر فى هذا الكتاب وقد
 أسمعتك ما فيه وحيث لم يكن عنده الا هذا فقد لزم من دليلهم ما قالوه ولهم أيضا أنه تعالى
 وصف ذاته فى الازل فى كلامه الازلى بأنه خالق فلو لم يكن فى الازل خالق لزم الكذب أو
 العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه
 لوجاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق بلا اطلاق كل ما يقدر هو عليه من

الاعراض وأيضا انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه
 استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث
 وفيه تعطيل وأيضا لو حدث حادث إما في ذاته فيكون محلا للحوادث أو غيره كما ذهب إليه
 أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه
 واستحالته ظاهرة وأيضا هو صفة مدح فلو لم يكن خالقا قبل أن يخلق لاكتسب بوجودهم
 صفة مدح فكان مستكبرا بغيره ويتعالى الله عن ذلك فهذا ما وعدت به من وجه منع قوله
 ولم يلزم من دليلهم ذلك والله أعلم ولما اختلفنا في إيجاده تعالى الحوادث طريقان أحدهما
 القول بقدوم الارادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث وثانيهما قدوم الارادة وتعلقها بحسب
 الاوقات المعينة فعلى الاول المتجدد في زمان الوجود تعلق التكوين الازلي المعبر عنه
 بالاختيار وهو إما نسبة عقلية معدومة متجددة لاحادثة كما اذا الشمس أو انجلاء الغيم
 عن وجهها الوجود الضوئي الجدار أو حال وتجدد حاله تشذولا ينافي وجود الجملة الموقوف
 عليها سابقة ولا يلزم منه اختيار آخر ولا داعي من شأن المختار أن تتعلق ارادته متى كان من
 غير تعليل بالداعي وإنما لزم فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير محال وعلى الثاني لا متجدد
 في زمان الوجود بل الارادة والاختيار قديمان ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين
 الازلي أن يقتضي جواز صدوره من غير تعليل بالداعي كما أن طبيعة الايجاب تقتضي جياة
 الوجود من غير تعليل به وأما تعيين الوقت فاما اتفاق لان طبيعة الاختيار تستدعي جواز
 تعيينه من غير تعليل وإما لان التعلق الازلي عينه لا يقال التعلق ونحوه نسب لا تحقق
 الامع المتسبين فكيف تكون النسب أزلية والمنتسب بان فيما لا يزال لانا نقول
 الاختلاف بالازلية والابدية والماضوية والمستقبلية للمقيدين بالامور الاعتبارية مثلنا
 والا فالجميع حاضر عنده وكذا الكلام في تعلق سائر الصفات على أن تمنع اقتضاء النسبة
 تحقق المنتسب مطلقا بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المنتسب معه كالقيمة ذهنا

لاخلافه (والله الموفق) واعلم أن اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقاً قبل أن يخلق ورزقاً قبل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه وقد وقع في البحر للزر كشي أن اطلاق الخالق والرزق ونحوه ما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وإن قلنا صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثه وفيه بحث لأن قوله وإن قلنا الخ ممنوع عند الأشعرية القائلين بحديث صفات الأفعال انما يلائم كلامه طريق الماتريديه القائلين بقدمها فإن قيل لو كان مجازاً الصريح نفسه وقولنا ليس خالقاً في الازل أمر مستحسن لا يقال مثله قلنا استهجنه والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع أدباً وكلاماً في الاطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق في الازل حقيقة لأنه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل ❀ (الأصل الأول العلم بأنه تعالى لا خالق سواه) فهو سبحانه الخالق (لكل حادث جوهر أو عرض) على اختلاف أنواعه (حركة كل شعرة) وإن دقت (وكل) أي وكل (قدرة) لكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطراري) كحركة المرتعش (والنبض) أي وكان نبض وهو حركة العروق الضواري بالبدن (أو اختياري) كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) وأني بضمير العاقل في قوله لهم تغليباً

أو خارجاً بخلاف قبلية الله تعالى من العالم فانها نسبة تقتضي عدم العالم معه ومثله الإيجاد الاختياري وتعلقه بخلاف الإيجاب والله تعالى أعلم (قوله الأصل الأول) من الركن الثالث (العلم بأنه لا خالق سواه) لكل حادث جوهر أو عرض كحركة كل شعرة وكل قدرة وقع اضطراري كحركة المرتعش والنبض أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) قلت في هذا الأخير الخلاف فقال أهل السنة للخلق أفعال بها صاروا مطيعين وعصاة وجعلوها مخلوقة لله تعالى والحق تعالى يخلق المخلوقات لا خالق لها سواه ولا مبدع غيره كما

(وأصله) أي دأله يعني دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل حادث ثقلي وعقلي فالدليل (من)
النقل قوله تعالى الله خالق كل شيء

ذكره المصنف رحمه الله وزعمت الجهمية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أن التدبير
في أفعال الخلق كلها لله تعالى وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة
واضافتها إلى الخلق مجاز وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصله
فقولنا ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا طال الغلام وابيض الشعر وزعم جمهور
المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات مخلقة لا تتعلق لها بخلق الله تعالى
واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد فقال أبو هاشم وأبو علي
لا يقدر وقال أبو الهذيل وأبو الحسن بن يقدر وهو القياس على أصلهم لأنه قادر بذاته
فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور وانما تفرع هذان المذهبان أعني مذهب الاعتزال
والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة
قادرين محال اعتبارا بالاشاهد فقال الجبرية لا قدرة للعبد على الاختراع فيكون مخترعها
الله ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على الأفعال ثابتة ضرورة الأمر بها والأمر للعاجز
محال فانتفت قدرة الباري عنها ضرورة وزعم امام الحرمين أن الله تعالى يوجد له بسد
القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وأبي الحسين البصري
وعن أبي اسحق الاسفرايني أن المؤثر في أفعال العبد قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال
أبو الحسن الأشعري إن الله تعالى خلق فعل العبد وقدرته متعلقة بذلك الفعل ولاتأثير
لذلك القدرة البتة في ذلك الفعل وقال القاضي أبو بكر الباقلاني فعل العبد من حيث أنه
حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى ومن حيث أنه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد
(قوله وأصله من النقل قوله تعالى الله خالق كل شيء) قلت أورد أن أفعال العباد مخصوصة
من هذه الآية بدليل غرض الآية ألا يرى أنها خرجت مخرج التمدح وبداخل أفعال

وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام (لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم - ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم وهذا لان من جملة أفعال العباد ما هو افتراء على الله ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل أوليائه وبسط اليد واللسان في رساله وأنبيائه ومقابلة سفرائه الى خلقه وأمنائه على وحيه ومباغى أمره ونهيه بكل ما قدروا عليه من المكر وهوسه وطوقهم من الجفوة والمتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل ينبت عليه أمور الغائب فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم الى الوجود فعرف بهم - هذا أنه تعالى لم يرد به هذه الآية وان خرجت مخرج العموم الا لخصوص يحققه أن ذات الله تعالى شئ بلا خلاف بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلا تحت هذه الآية لما في الدخول فيها وزوال ما سبقت له من اثبات المدح الى ما يصاده من ثبوت النقيصة الموجهة للذمة فكذا المختلف فيه ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض الذي سبق له الخطاب على أن العام المخصوص ظني فلا يستدل به في أبواب الاعتقاد ويحجب عن الاول بالفرق بين الشاهد والغائب فان الشاهد لم يقم في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فعسى السامعون أن يصدقوا المفتري فتخط رتبة المشتوم في أنفسهم فكان سفيه ذلك بخلاف من قام في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فاجاد المفتري ليظهر للسامعين كذبه وافتراؤه فلا يصح اليراد وعن الثاني بأن المفهوم من المعارف في مثل هذا الخطاب أن لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج الى تخصيصه بالدليل نحو قول الرجل أنا ضارب من في الدار وقاهر من في البلد لا يسيق الى الاوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه وان ذكر بلفظ العموم والله تعالى أعلم (قوله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم - ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع

جعل ما مصدرية) كذهب اليه سيبويه أي موصولا حرفيا لا يحتاج الى عائذ
 فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لوجعت موصولا اسما والمعنى على المصدرية والله
 خلقكم وخلق علمكم ولا منافاة في ذلك لانكار كإزعمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يتمتع
 انكاره الخ إشارة الى سؤال من طرف المعتزلة أو رده صاحب الكشف وغيره منهم والى
 جوابه محصل السؤال أن معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه
 بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافي هذا الانكار
 اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق علمهم وحاصل الجواب المعارضة
 ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها تعبدون منحوتا تصيرونه بعلمكم صنما
 والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق علمكم الذي به يصير المنحوت صنما فقد ظهر الطباق
 (وحيثئذ) أي حين اذ جعلت مصدرية (الاستدلال بها) أي الآية (ظاهر) للتصريح
 بأن العمل وهو الفعل مخلوق (أو هو) أي لفظ ما (موصول اسمي) يحتاج الى عائذ ويكون
 التقدير وخلق الذي تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي من أدوات
 العموم (فيشمل) في الآية (نفس الاجزاء) المنحوتة (والافعال) طاعات كانت أو معاصي
 (وأعني) بالفعل هنا (الحاصل بالمصدر) لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم
 نرد بالفعل المعنى المصدرى الذي هو الايجاد والايقاع لما سيأتى من أنه أمر اعتبارى
 لا وجود له في الخارج فلا يعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد
 والايقاع أي ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلا والفعل به هذا المعنى هو متعلق
 التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع

جعل ما مصدرية وحيثئذ الاستدلال بها ظاهراً وهو موصول اسمي فيشمل نفس الاجزاء
 والافعال) قلت لا يصح على أصلنا وسأبينه ان شاء الله تعالى (قوله أعني الحاصل بالمصدر)

وموجودون لا ووذ كر (وأهل العربية يقولون بالمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجد به الفاعل ويفعله وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتباري) وهو الفعل بمعنى الابداد والابقاع (لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراؤها) أي الآية (على عمومها) للاججار المنحوتة والافعال والله ولي التوفيق هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق أن علمهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فال المعنى فيهما واحد لان التقدير في الموصولة وخلق العمل الذي تعملونه أو الشيء الذي تعملونه ودعوى عموم الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها وانما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عمات الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقي هو أنه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتأني شئول ما للاعيان بناء على أنهم موصول اسمي الاعلى القول باسم استعمال اللفظ في حقيقة ومجازه (و) الدليل (من العقل) على أنه

يعنى المراد من الافعال الحاصل بالمصدر ولم يبينه (قوله وأهل العربية يقولون بالمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجد به الفاعل ويفعله وهو) أي الاستدلال بما المصدرية (بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق) أي فلا يكون مخلوقا (فوجب اجراؤها على عمومها) قلت عمومها هنا عموم المشترك لان الافراد غير متفقة الحدود ولا عموم للمشارك عندنا وهذا الذي ذكره ليس فيه افصاح عن المقصود وربما أوهم فان الكلام في فعل الفاعل لا ما يفعله وتحرير هذا المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالهيمئة للحالة التي يكون المتحرك عليها في كل جزء من المسافة وهي أثر الاول ولا شك أن الثاني موجود واختلف في الاول وهو ايقاع تلك الحالة فعمل ليس بموجود والالكان موقعا فينقل الكلام الى ايقاع الابقاع ويلزم التسلسل من طرف المبدأ في

سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى صالحة لكل) أي خلق كل حادث (لا قصور
لهما عن شيء منه) لأن المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى إلى
ذاته والمصحح للقادرية هو الامكان لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يجعلان المقدورية
ونسبة الذات إلى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء فإذا ثبت قدرته على
بعضها ثبت قدرته على كلها والالزام التحكم (فوجب إضافتها) أي إضافة الحوادث كلها
(إليه) سبحانه (بالخلق) أي إضافة خلقها إليه لما مر أنه لا خالق سواه وهذا الاستدلال
مبنى على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض لا امتياز

الأمور المحققة ويلزم عنه إيقاع من إيقاعات محققة لأشياء محققة غير متناهية فيكون
الإيقاع معدوماً على مذهب الجمهور وحالاً عند القائلين به فإن قلت لزوم المحذورين
موقوف على أن لا يكون الإيقاع عينه وهو ممنوع قلنا الإيقاع مع الموقع أمران ليس
بينهما حمل المواطأة وكل أمرين كذلك يمتنع وحدة هويتهما الخارجية فعدم التعدد في
الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتبارياً وقيل موجود لحدوثه بعد العدم ويجوز
استناد الإيقاع الحادث إلى القديم الذي هو التكوين الأزلي استناداً لحدوث الحوادث إليه فلا
يلزم شيء من المحذورين وفيه بحث لأن أثر الإيقاع حينئذ مستند إلى الإيقاع المستند إلى
التكوين القديم فيلزم الجبر من العبد وإن لم يلزم الإيجاب من الله تعالى ولأن الحدوث
بمعنى التجرد من سلب ولا يقتضى الوجود كحدوث العمى وبمعنى الوجود بعد العدم ممنوع
ومعنى تجرده مثله وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقاً أو
منسوباً إلى شيء كافي الإضافيات فيترجح أنه معدوم أو حال والله تعالى أعلم وإذا عرفت
معنى الحاصل بالمصدر فالفعول عند النحويين هو الفعل عند المنكلمين وإن قوله لأن
الامر الاعتباري لا وجوده يتأني على المرجح وحيث لم يصح عموم الموصول على قولنا
فنعقول الترجيح لا إرادة المصدر حتى يجوز سيبويه أن يقال أعجبني ماقت أي فيامك

فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه
من الرجوع خلافا للمعتزلة ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والالم يمتنع
اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم اذا معتزلى
يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة
والحكيم بقول جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين
لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن
ضعف لا ببناء دليله على أمر مختلف فيه يمنع الخصم أشار المصنف الى ذلك بقوله
(ويؤنس) أي يؤنس هذا الدليل العقلي (في أفعال غير العقلاء) أي بقوته ويقربه
بالنسبة اليها (استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنهما من غريب الشكل
والطيف الصنعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العنكبوت الذي يصل في
الصفاقة الى أن لا يقين شيء من الخيوط الواهية التي تتركب منها وبناء النحل الشمع على
ولو كان ذا عبارة عن المفعول كان بانها مار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام ولا يجوز ذلك
الا بالدليل والدليل على أنه ينصرف عند الإطلاق الى ما بينا قوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون أي بعملهم دون معموله هم وقوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون أي بعملكم
لان الجزاء يكون بالعمل دون الممول والله تعالى أعلم * واعلم أن الاشاعرة ذهبوا الى الجبر
فقال الغزالي في التوكل من الاحياء فان قلت اني أجدي نفسي وجدا فاضروريا أني
ان شئت الفعل قدرت على الفعل وان شئت الترك قدرت على الترك والفعل بي
لا بغيري قلت هبك تجدد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجدد من نفسك أنك ان شئت
مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لان العقل يشهد بأن
الفعل من غير مشيئة واختيار في هذا المقام فصول المشيئة في القلب أمر لازم وترتب
الفعل على تلك المشيئة أيضا أمر غير لازم وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى وقال

الشكل السادس الذي لا خلا بين اضلاع بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولاً
 فأولاً الى أن غطى البيوت ثم يختم بالشمع على وجه بعضها في غاية من اللطف (فكان ذلك)
 الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعاً (منه سبحانه
 وصادر عنه) دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها
 ولما قرر أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب أهل الحق أنهم مع ذلك مكسوبة
 للعبد خلافاً للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم أنهم مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بإيجادها
 أوردتهم تسكهم سؤالاً وجعل الأصل الثاني في كلام حجة الاسلام جواباً عنه فقال (فإن
 قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال ولذا) أي ولكون القدرة مخلوقة للعبد
 فاعية به (ندرك) نحن معشر العباد العقلاء (تفرقة ضرورية) بطريق الوجدان (بين
 الحركة المقدورة) لنا وهي الاختيارية (و) بين (الرعدة الضرورية) أي التي تصدر دون

الرازي في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قالت المعتزلة هـ هذه الآية صريحة
 في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض إلى العبد واختياره قلت
 بل هي من أقوى الدلائل على قولنا لا إله إلا الله في أن حصول الإيمان موقوف على
 حصول المشيئة وصريح العقل يدل أن الفعل الاختياري يمنع حصوله بدون قصد
 إليه وبدون اختياره وحصول القصد والاختيار أن كان بقصد آخر يتقدمه لزم
 أن يكون كل قصد واختيار مسبوقاً بقصد واختيار إلى غير نهاية وهو محال فوجب
 انتهاء تلك المقاصد والاختيارات إلى قصد واختيار خلقه الله تعالى في العبد على سبيل
 الضرورة وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أو لم يشأ فالإنسان مضطر في صورة
 مختار ونعمك المعتزلة بهم هذه الآية وبقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وبالمقدمة
 الكاذبة (قوله فإن قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة الخ) قلت أجمع المليون على أن
 الله تعالى خلق القدرة والإرادة في العبد لكننا نفسر القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل

اختيارنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بان ادراك التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة العبد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالا بالمسبب على السبب وهو هنا أقعد لان المقام مقام اثبات قدرة العبد بدليلها وهو ادراك التفرقة المذكورة بالوجدان (والقدرة ليس خاصيتها) من بين الصفات (الا التأثير) أى ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (فوجب تخصيص) عمومات (النصوص) السابق بعضها (بما سوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون) أى العباد (مستقلين بايجاد أفعالهم) الاختيارية (بقدرهم الحادثة) التى تحدث (بخلق الله تعالى) افعالهم (كما هو) أى ذلك الاستقلال بالايجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بالفرق) بين الشريطين (غير) الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو (ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره) تعالى (عند المعتزلة) لاعتقادهم كأهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذات (وبطريق الايجاب) بالذات (عند تمام الاستعداد) من المحل القابل (عند الفلاسفة) لاعتقادهم أنه تعالى عما يقولون موجب بالذات لفاعل بالاختيار (والا) أى وان لا يكن العباد مستقلين بايجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (كان) ايجادها بخلق البارئ تعالى (جبرا محضا) اذا الغرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا في ايجادها

والارادة بصفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع والمعتزلة ينسرون القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة والارادة تارة باعتقاد النفع أو ظنه وأخرى (١) بمثل يعقبنها ويسمونها بالداعية وجزمه بايجاد الفاعل بالاختيار والفعل الذى يوجده العبد من غير داعية اتفاقا (قوله والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير) قلت ليس يتفق عليه لما علمت من تفسير القدرة عندنا وانما هذا قول المعتزلة (قوله فوجب تخصيص النصوص الخ) قلت لان سلم لان القدرة عندنا ما ذكرنا (قوله فيكونون) أى العباد (مستقلين بايجاد أفعالهم الخ)

واذا كان كذلك (فيبطل الامر والنهي) اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للامور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الحيوان او الطير ان الى السماء او يطلب من الجباد المشي على الارض (فالجواب) من طرف أهل السنة (وهو حاصل الاصل الثاني) في كلام حجة الاسلام (ان الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب) سبحانه (لها) أيضا (نسبة الى قدرة العبد فسميت) أي الحركة (باعتبار تلك النسبة) أي نسبتها الى قدرة العبد (كسبا) بمعنى أنها مكسوبة للعبد (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالقدرة دور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك و) هي (عند الاختراع تعلق به نوعا آخر من التعلق فبطل أن القدرة) من حيث تعلقها (تختص بايجاد المقدور) بها (ولم يلزم الجبر المحض) كما زعم الخصم (اذ كانت) الحركة المذكورة (متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة الاسلام ولما لم يوافق المصنف عليه قال (ولقائل أن يقول قولكم) معشر أهل السنة (انها) أي الحركة الاختيارية (تتعلق بالقدرة) وحق العبارة أن يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة (لا على وجه التأثير) فيها (و) أن التعلق لا على وجه التأثير (هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن)

قلت ممنوع لما قدمنا أن القدرة عندنا ما ذكرنا فهو هذا من البناء على المختلف والله تعالى أعلم (قوله فاجواب وهو حاصل الأصل الثاني أن اخرجة مثلا كما أنها وصف للعبد) قلت الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصف له والاضطرار ووصف فقط (قوله لها نسبة الى قدرة العبد) قلت عندنا نسبتها الى ارادة العبد (قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا) قلت الكسب عندنا متعلق الارادة (قوله ولقائل أن يقول قولكم انها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى الخ) هذا

معشر أهل اللغة العربية (انما نفهمهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل
المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة (تتعلق
بلا تأثر) يرتفع كمتعلق القدرة القديمة في الازل قلنا) ممنوع وتحقير في المقام أن نقول
(معنى ذلك التعلق) الازل للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوراتها
اليها بانها ستؤثر في ايجاده عند وقته) فالبراء في قوله بانها لا تصاق ومدخولها محذوف
أى بمعنى أنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده فالهاء في وقته عائدة للوجود
المفهوم من اليجاد (وذلك أن القدرة انما تؤثر) وقوع الشيء (على وفق الارادة وتعلق
الارادة بوجود الشيء هو تخصيصه) أى تخصيص ذلك الوقوع (بوقته) دون ما قبله
وما بعده من الاوقات (والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم
معشر الاشاعرة (فلم يكن تعلقها) بالفعل (الا) على غير ما ذكرتم اما (بالتأثير)
كما هو الظاهر (أو تنيوا) أى لتعلقها بالفعل (معنى صلايتظرفيه) ليقبل أو يرد
(ولو سلم) ما ذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافيًا في ثبوت
مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق جمالا للنصوص
السابق بعضها على عمومها فانما يسوغ العمل بالعموم اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب
كما بينه بقوله (فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد) أى باخراج
أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي
ولزومه) أى ولزوم الجبر المحض مبنى (على تقدير أن لا أثر) في الفعل (لقدرة المكلف)
الذى كلف (بالامر) بفعل (والنهي) عن فعل (ولا يدفعه) أى لا يدفع هذا اللزوم (تعلق)

مشى مع الاصل فيما يورد من قبل الاشاعرة القائلين بالجبر وفيما أجيب به ولم يتم ولم
يخلص طريق مشايخنا في ذلك فاتهم يقولون الكسب هو الفعل وله معنى يحصل في نفسه
لقيام الدليل عليه نحو قوله تعالى اعلموا ما شئتم وقوله تعالى وافعلوا الخير وفي الجزاء

لقدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة الحادثة ولأن تقول قول المصنف أن الكسب لا يفهم منه إلا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحه كما ينبغي عنه كلام حجة الاسلام في الاقتصاد فإنه لما ذكر تعلق قدرة الباري بالأفعال وأنه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانها نسبة لها اليه لا على وجه الاختراع وأن الباري تعالى يسمى خالقاً ومختراعاً والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب أن يطلب له - ذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فإنه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلاح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافي كونهم لا يفهم بحسب اللغة من الكسب إلا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم أن لزوم الجبر يقتضى وجوب تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فإن لزوم الجبر يندفع بتخصيص تلك النصوص باخراج فعل واحد قلبي كما سيحققه المصنف ويأتى قريباً ما يوضحه لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية واعلم أن الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما حقق في شرح المتناصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصدها كتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضاً أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى أنها شرط عادى يتوقف الفعل على تعاقبها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر

أعمالهم حسرات عليهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وقوله تعالى جزاء بما كسبوا وقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون مع ما تقدم من قوله تعالى الله خالق كل شئ وخلق كل شئ وخلقكم وما تعملون فيثبت بمجموع الدليلين مع ما تقدم من اجماع المسلمين

وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بان يقصده قصدا موصفاً بمطاعة كان أو معصية وان لم تؤثر قدرته بوجود الفعل لما نفع هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل فان قيل القدرة عندكم معشر الاشعية مقارنة للفعل لا قبله فكيف تصوير تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما طردت العادة الالهية بمخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصده بالفعل أو الترتيب بمخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفاللنفس أو غير كفالان وجودها مع المباشرة بتحقيق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بان يقصده قصدا موصفاً بتحقيق وقوعها مع المشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لا يثق بكلام المصنف فيما بعد لكن رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه رداله وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الاشعية وبالله التوفيق واعلم أن قول المصنف هنا وجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد قد يتوهم مناقضته لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية وليس مناقضه لان المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال العباد الاختيارية وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج أفعال العباد الاختيارية فان النظر فيها والفرق بينها وبين الأفعال الاضطرارية أدى الى التخصيص فالبراء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق (وما قيل) لبيان أن الفعل مكسوب للعبد متعلق به قدرته لا على وجه

على أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والارادة أن المقدور نوعان مخترع ومكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب اختص الله باحدهما واختص المحدث بالآخرى ثم ان المصنف رحمه الله لم يشبه مع الاصل لم يجب عن هذا ثم قال

التأثير ومخلوق لله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير (ايجاد الحركة) برفع ايجاد
مبتدأ وقوله (غير الحركة) خبره والجملة وما به ادها هو المقول وهو بدل مما قبل وما مبتدأ
خبره قوله فيما بعد فأجنبي والمعنى أن ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (فالايجاد
هو (فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد) العبد (موصوف به حتى
يشتق له) أى للعبد (منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجود اسم من متعلق فعلة فلا
يقال لموجود البياض في غيره أبيض) ولا لموجود السواد في غيره أسود ولا لموجود الكلام
في جسم متكلم كما مر في محله (بخلاف من قام به) البياض ونحوه كالسواد والكلام
اذ يشتق له منه اسم فيقال أبيض وأسود ومتكلم وقوله (فأجنبي) هو خبر ما كما مر
يعنى ان مقول قيل أجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لاعلى وجه التأثير (اذ لا يتعرض)
هذا المقول (الالكونه) أى العبد (متصفا بالعرض) من البياض والسواد
والكلام ونحوها (بعد ايجاد غيره اياه فيه) أى ايجاد غير العبد ذلك العرض في العبد
(وهذا) أى اتصاف العبد بالعرض الذى أوجده غيره فيه (لا يوجب دخوله) أى
العرض (تحت اختياره) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فضلا عن تعلق
قدرته) أى العبد (به) أى بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق
قدرة العبد لاعلى وجه التأثير والايجاد (فان قيل) فى اثبات تعلق قدرة العبد لاعلى وجه
التأثير (قام البرهان) من العقل والنقل كما تقدم فى صدر هذا الاصل (على وجوب
كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة و) قام البرهان أيضا من العقل

وما قيل ايجاد الحركة الخ وقال ان هذا أجنبي ثم أورد قوله فان قيل قام البرهان
وهكذا الى أن قال واعلم ان مسلك الطريق المردى عنده الرافع للجبر ولم يندفع به كما
سأنبه عليه ومحصل قول غيره انه لما ثبت باجماع الملمين ان الله خلق فى العبد القدرة
والارادة الا أن قدرته لا تستقل بالتأثير لان الحالة الحاصلة من المصدر الذى لا يشك

(على وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركته صاعدا وسافطا) بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية (فنقول بهما) أى بالأمريين اللذين قام البرهان على كل منهما (وان لم تعلم حقيقة كيفية هذا التعلق) وهو الثانى منهما (فانه) أى علم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) اذ لسنا متعبدين بتعرف مثل حقيقة كيفيته (قلنا) فى الجواب (حاصل هذا) الذى قررتموه (اعترفكم بان العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا) أمر (ثابت) لا ارتياب فيه (ثم) بعد اعترافكم بذلك (ادعيتم أنه) أى الشأن (أجأ الى كونه خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد لا ندري على أى وجه هو ملجئ) وحل هذا التركيب أن قوله أجبأ فعل ماض فاعله قوله آخر الملجئ وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف أى ثم ادعيتم انه أجبأكم ملجئ الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بقدورها وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وإيجاد للقدور وانكم لاتدرون كيفية ذلك التعلق والعطف فى قوله وإيجاد تفسيري (و) ذلك الملجئ (هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالإيجاد) وقد تقدم بعضها فى صدره هذا الاصل (وهو) أى ما ادعيتموه من انه أجبأكم الى تلك البراهين المشار اليها (غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجئ لولم تكن) أى تلك البراهين

فى وجودها ربحا لا ترتب على الارادة مع وجود سلامة الالات والاسباب وتوفر الدواعى وتوجه الارادة المسمى بالقصد والاختيار كما قصدوا أذى الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولم يتيسر لهم وربما ترتبت حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله كخرق العادات من قطع مسافة سنة فى طرفه عين وغيره فدل أن القدرة العبدية العادية غير مستقلة بالتأثير وأن الحالة الحاصلة من المصدر موقوفة على وجودات كوجود البارى ووجود العبد

(عمومات لا تحتل التخصيص) كذا فيما رأيت من النسخ واللائق حذف لا بان يقال
 لو لم تكن عمومات تحتل التخصيص بان كانت غير عمومات أو عمومات لا تحتل
 التخصيص ويدل لكون اللائق حذف لانه المناسب لقوله (فاما اذا كانت اياها) أى
 فاما اذا كانت عمومات تحتل التخصيص (ووجد ما يوجب التخصيص فلا) تلجئ
 البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم (لكن الامر كذلك) وهو أن البراهين المذكورة
 عمومات تحتل التخصيص لها مخصص (وذلك المخصص أمر عقلي هو أن ارادة العموم
 فيها تستلزم الجبر المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة للجبر المحض لان من شأن الجبر
 المحض أنه مستلزم (لضيق التكليف وبطلان الامر والنهي) وفي ذلك ابطال
 الشرائع وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضي اسناد جميع أفعال العباد
 اليهم وانه يكتفى في بيان حقيقة مذهب أهل السنة باسناد جزئي واحد قلبي هذا وما
 يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوى المحافظة على العموم ما أمكن أن سياق النصوص
 المشار اليها في معرض التمدح ينافي التخصيص فليتأمل ولما كان ما ذكره المصنف انما
 يأتي في النقليات لان العموم وتخصيصه من خصائص النقليات ورد أن يقال بقي أن
 يكون الملجئ هو البراهين العقلية وما ذكرتم لا تعرض فيه لها فاجاب عنه بقوله (وأما ما
 ذكره من العقليات مما موضعه غير هذا المختصر) كتأليفات الامام والمواقف
 والمتناصد وشريحتهما (فليس شئ منها لازما) للخصم يصلح مستند الاجراء المدعى (على
 ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل) فيها (وكيف) يكون شئ منها لازما (ولو تم منها ما) أى
 دليل (الملجئ الى ما ذكر) من كون التعلق على وجه يخالف المعقول (استلزم ما ذكرنا) من

وجود قدرته و ارادته وغيرها وعلى معدوم أو حال هو نفس ايقاعها ان كان معدوما
 وتعلقه بها ان لم يكن اذ لا بد من تعلق ومشيئة بين وجوديهما المستقلين فان كان كل تعلق
 موجودا كان هنالك أمور موجودة غير متناهية ودعوى العينية في الامور المحققة غير صحيحة

بطلان التكليف وقد قدمنا ان تتعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه) أى لا يدفع استلزامه
 بطلان التكليف (لان الموجب للجبر) أى لا تقول بالجبر المحض (ليس سوى أن لا تأثير)
 أى ليس سوى قولنا بأنه لا تأثير (لقدرة العبد فى ايجاد فعل) أصلا (وهو) أى
 الجبر والمراد اعتقاد الجبر (باطل وملزوم الباطل باطل) فلزوم الجبر وهو موجب
 يعنى اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد فى ايجاد فعله باطل (ولهذا صرح جماعة من محققى
 المتأخرين من الاشاعرة بأن ما ل كلامهم هذا) أى مرجع قولهم ان قدرة العبد
 تتعلق لا على وجه التأثير الذى يؤل اليه آخر (هو الجبر وان الانسان مضطرب فى صورة
 مختار) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تأثير لقدرة المقارنة (واعلم أن لما
 ذكرنا) أنفا (أن ما أوردوه من) متمسكاتهم (العقليات التى ظنوا حالتها استناد
 شئ) أى ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شئ (من الافعال الاختيارية الى العباد
 لم تسلم) هذا خبر أن أى لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونهنا
 على بطلانه بالاستلزام الذى ذكرناه (لم يبق عندنا فى حكم العقل مانع عقلى من ذلك)
 أى من تأثير قدرة العبد فى الفعل لان ما نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل
 على انتفاء المانع من ذلك (فانه لو عترف الله تعالى) العبد (العاقل) أى أعلمه (أفعال
 الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه به من الفعل) لما أمر به من الخير (والترك) لما
 نهى عنه من الشر (ثم كلفه باتيان الخير) أى بان يأتي به (ووعده عليه) أى

فتملك الحاله لتوقفها على الامور الموجودة مستندا بجادها الى موجود تلك الموجودات
 ولتوقفها على غير الموجودات الموقوف تجرده على العبد استند نسبته اليه مثاله ملك
 عم العباد وهبوا نصحا نادى أن كل من وجدته محاذيا للنظرى أعطيه ألف دينار فرأى
 شخصا محاذيا لنظره وهبها فلا شك أن الاعطاء من الملك لا من الشخص كالحلق
 واخذاه منه لا من الملك كالكسب وذلك لان الاختيارى الذى لم يسبقه اختيارى آخر

على الايمان به الثواب وترك الشر) أى وكافه بترك الشر (وأوعده عليه)
 أى على الشر إذا أتى به بالعقاب وقوله (بناء) متعلق بقوله كافه أى كافه بذلك بناء
 (على ذلك الاقدار) أى خلق القدرة المذكورة (لم يوجب ذلك) هذا جواب لو أى
 لو وقع ما ذكر من تعريض الامرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب
 وقوع هذه الامور (نقصا في الالهية) ليكون مانعا من القول بتأثير قدرة
 العبد (ان غاية ما فيه) أى ما في وقوع الامور المذكورة (أنه) تعالى
 (أقدره) أى أقدر العبد العاقل (على بعض مقبوراته تعالى كما أنه أعلمنا) معشر
 العباد العقلاء (بعض معلوماته سبحانه تنضلا) منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في
 الالهية وفاقا منا ومنكم وقوله (وان كان قديري) أى يظن (فرق بين العلم
 والخلق) اشارة الى سؤال بايراد جوابه أما السؤال فهو أن يقال جعلكم الخلق كالعلم
 فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو أن الخلق من خصائص الالهية كما قال تعالى
 هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب
 العزيز اثبات العلم للعباد في غير موضع وقوله (لكن لا يقدح) هو الجواب أى ما يدينه
 من الفرق لا يقدح في المقصود وهو أن اقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا
 في الالهية (كما ذكرنا) آنفا (اذ كان سبحانه غير ملجأ) بصيغة المفعول (الى ذلك)
 أى الى اقدار العبد على بعض المقدورات (ولامقهور عليه) ليلزم النقص المحذور

من العبد مثلا لما يكن شئ من الموجودات التي يتوقف وجوده عليها من العبد كان
 اسناد وجوده الى العبد دون من صدر عنه الموجودات الموقوف عليها في غاية الركائز
 ولما لم يكن مطروحا في سلسلة التوقف كان اسناد كسبه اليه مستقيما فان الكسب
 السعي في مقدمات الوجود ليس الا وليس معنى استناده الى الله خلقا استناد الوجودات
 التي يتوقف عليها حتى يقال لا نزاع في ذلك بل استناده لاستنادها ثم ان ذلك الامر

(بل فعله سبحانه باختياره) أي بإرادته تعالى (في قليل) من المقدور (لأن نسبة له
 بمقدوره) أي إلى مقدوره التي لا تنهاه فالباء هنا بمعنى إلى كما في قوله تعالى وقد
 أحسن بي أي إلى واستعرف أن ذلك القليل الذي هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم
 وقوله (الحكمة) متعلق بقوله فعله أي فعل تعالى ذلك الإقدار لحكمة (صحة التكليف
 واتجاه الأمر والنهي) فإن نفي تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه
 الأمر والنهي كما مر (مع أنه) أي مع أن ذلك القليل الذي أقدر عليه العبد من أفعاله
 إذا أوجده (لا تنقطع نسبتها إليه) أي إلى الباري تعالى بالإيجاد لأن إيجاد المكلف لها
 إنما هو بتمكين الله تعالى إياها منها وإقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل
 إليه تعالى (بالإيجاد وقطعها) أي قطع نسبة الإيجاد (عن العباد) كقوله تعالى والله
 خلقكم وما تعملون أنا كل شيء خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فإن قلت الفرق
 الذي تقدم ذكره قاذح باعتبار أن الله تعالى أخبر بأنه علم العباد بعض معالوماته وأخبر
 بأنه لا خالق غيره وبأنه خالق كل شيء أي موجد فلو أوجد العبد شيئاً لزم الخلف في خبره
 تعالى والخلف في خبره تعالى محال فلنا منع لزوم الخلف في خبره تعالى لأن خلق الشيء هو
 الاستقلال بإيجاده في خبره تعالى والعبد لا يستقل بإيجاد شيء بل العزم الذي قلنا أنه محل
 قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار والعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتي فلا
 استقلال للعبد شيء فلا خلف في خبر الله تعالى وقوله (فلنفي) علة سابقة على ما هي

العدوى المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كونه الفعل
 طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقيح والخير والشر وغيرها لا تقع
 في خلقها فإن خلق المعصية وإرادتها ليس بقيح لجواز اشتغالها على حكمة بل القيح
 كسبها كما لو كان اعطاء الملك ألف دينار في المثال المذكور مع علمه بأن تلك الألف
 يصرفها هذا الشخص لما يفضي إلى أنلاف نفسه لكنه يعطيها ليتعظ بها غيره

علة له وهو الوجوب في قوله وجب أى لا جمل نفى (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب
التخصيص) أى وجب بالدليل العقلى تخصيص عموم الكل الذى اقتضى السمع نسبتة
اليه تعالى بالايحاد (وهو) أى ما ذكر من نفى الجبر وتصحيح التكليف أى الحكم بصحته
المتوقف ذلك على النفى المذكور (لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد اليهم بالايحاد)
أى على أن ينسب اليهم أنهم موجدون لجميع أفعالهم (بل يكفى انفيه) أى الجبر نسبة
الفعل الواحد وهو العزم الاتى ذكره اليهم وتقرير ذلك (ان يقال جميع ما يتوقف عليه
أفعال الجوارح من الحركات) انما يوجد بخلق الله تعالى (وكذا التروك التى هى أفعال
النفس) لان المراد من التروك كفى النفس عن الفعل وذلك ~~الكفى~~ فعل للنفس اذ لا
تكليف الا بفعل كما تقر فى محله والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (من
الميل) الى الشئ الذى تكفى عنه النفس (و) من (الداعية) التى تدعو اليه (و) من
(الاختيار) له انما يوجد للجميع (بخلق الله تعالى) وجهه توقف التروك على ذلك
ظاهرة اذ لا يتحقق كفى النفس الا بمالات اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل
أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (لا تأثير لقدرة العبد فيه وانما
محله قدرته) أى العبد هو (عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور فى باطنه عزمه
مصمما بلا تردد وتوجهه توجهها صادقا للفعل) أى وتوجهه للفعل (طالبا لياه)
توجهها لابلابسه شوب توقف وما بعد قوله عزمه مصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم

فلا يسألها أولا يصرفها الى مثله (قوله وانما محله قدرته عزمه الخ) قالوا ومذهبنا
خير من الامرين ومنزلة بين المنزلتين وهو أن الافعال الاختيارية لله تعالى خلقا
وايجادا وللعبد كسبا واختيارا وفسرناهما تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد
القادرية أولا معها وأخرى بما وقع لافى محله قدرته أوفيه وقد تقدم ما يتوقف عليها
وقال غير لما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة

المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فاذا أوجد العبد ذلك العزم) المصمم (خالق الله) تعالى (له الفعل) عقبه (فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة) لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون منسوباً (الى العبد من حيث هو زنا ونحوه) من الاوصاف التي يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك في الطاعة كالمصلاة تكون الافعال التي حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد من حيث انها صلاة لانها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى على مذهب القاضى الباقلانى وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية فتعلق تأثير القدرتين مختلف كما في اطم اليتيم تأديبا واذا عفان ذات الاطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره لتعلق ذلك بعزمه المصمم أعني قصده الذى لا ترد معه غير أن المصنف أوضح القول فيه ولعله انما لم يعزم ما ذكره الى القاضى لان من توجيهه ما لم يقع مصرحاً به فى كلامه وان كان منطبقاً عليه (وانما يخلق الله سبحانه هذه) الامور (فى القلب) يعنى الميل والداعية والاختيار (ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة) للامر الالهى (أوطاعة) له (وليس للعلم خاصية التأثير ليكون) المكلف (مجبوراً) على ما سبق العلم بظهوره منه (لما) أى الدليل (عساه يتضح من بعد) وقد أوضح لاحد المقدورين بالوقوع نقول بجعل العبد ارادته متوجهة نحو الفعل فيوجد الله الفعل عند آخر السبب فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والابقاع والفعل والجواب عما استدلل به الرازى أن حصول الاختيار الجزئى ضرورة يقتضى عدم اختياره وارادته والقدرة عليه فلا يصح والفرقة فى الفعل الاختيارى بين الفعل والترك ثابتة ضرورة والاستدلال فى مقابلة التفرقة الضرورية لا يصح وعما قال

في آخر الاصل الثالث الذي يلي هذا الاصل وقوله (ولا خلق) بلفظ المصدر عطف
 لجملة منفية على جملة منفية وهي قوله وليس للعالم أى وليس خلق (هذه الاشياء) أى الميل
 والداعية والاختيار للكاف (يوجب اضطراره الى الفعل لانه) تعالى (أقدره فيما يختاره
 ويميل اليه عن داعية) تدعوه اليه (على العزم على فعله وتركه) ولا اضطرار مع الاقدار على
 العزم على كل من الفعل وتركه ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه
 والداعية له ظاهر بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية له بينه
 بقوله (اذن المستمر) أى من الامر المعروف الذى لا يتخلف (ترك الانسان لما يحبه
 ويمختاره وفعل شئ وهو يكرهه خوفاً) من سطوة جباراً وحياءً من يحبه ويؤثر امتثال
 أمره ونهيـه (فعن ذلك العزم الكائن بقدره العبد المخلوق لله تعالى صحت تكليفه) أى
 نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد (و) عنه أيضاً صحت (ثوابه) أى يثاب
 بالطاعة (وعقابه) أى أن يعاقب بالمعصية (وذلك) بفعل ما لا ينبغي شرعاً (ومدحه)
 بفعل ما هو حسن شرعاً (وانتفى بطلان التكليف) انتفى (الجبر المحض وكفى في
 التخصيص) أى تخصيص تلك العمومات السابقة بعضها (لتصحيح التكليف) أى كفى
 لاجل تصحيح التكليف (هذا الامر الواحد) الذى جعل متعلقاً بتأثير قدرة العبد
 (وأعني) بهذا الامر الواحد (العزم المصمم) على الفعل (وما سواه) أى ما سوى

الغزالي بأن نسبة المشيئة عدمية فلا تكون محل الاختيار والله أعلم وعن غزالي
 المعترلة بالآية أن المقوض الى العبد المشيئة وهي لا تستلزم خلفه لما يشاء وعن
 الآية الاخرى وهي قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وقوله تعالى واذن خلق من
 الطين كهيئة الطير فان اخلق منها ما يعنى التقدير وعن المقدمة الكاذبة بان المقدور
 الواحد انما يستحيل دخوله تحت قدرتين بجهة واحدة وليس كلامنا فيه انما كلامنا
 فيما اذا كان بجهةين مختلفتين قدرة الابدان وقدرة الكسب وهذا الاستحالة فيه

العزم المصمم (عالم لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداءً وبلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة (المتأثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه أعلم ومع ذلك) أى ومع ما ذكرناه من أن العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة (فقلنا) يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع (هذا العزم الموصوف بالحسن) (الابتوفيق منه تعالى تفضلاً) لا وجوباً (فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس) ثلاثها (موانع) من العزم المذكور (تشبه القواسم) أى تشبه الامور الحاملة على ترك العزم قهراً (لقوة استيلائها) على الانسان (فلا يغلب) بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعو اليه (الابمعونة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس لاحد على الله تعالى أن يوفقه) لانه لا يجب على الله شئ كما سيأتى بيانه فى الاصل الرابع (بل) العبد (اذا أعلمه) الله تعالى (طريقي الخير والشر وخلق الممكنة) من كل منهما (له فقد أعذر اليه) أى أراح عذره منها بالراححة العذر اليه فأعذر مضمن معنى أنهى (وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو) أى الخذلان (أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها) وقوله (لا يسلبه) هو خبر المبتدأ الذى هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد (الممكنة) أى التمكن (من ذلك العزم التى خلقها له) نعت للممكنة (وهذه) الممكنة وسيأتى أنها عبارة عن سلامة الاسباب والالات (غير القدرة التى ذهب أ كثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتعلق به فى هذه الحالة (حتى قد يقال) بناء على ما ذهبوا اليه (ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف وهو الطلب الالزامى لما فيه كلفة (يكون

على ما بينا والله تعالى أعلم (قوله وهذه) أى القدرة التى محلها العزم (غير القدرة التى ذهب أ كثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم على الفعل) وهى المسماة بالاستطاعة (حتى قد يقال ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف

(قبل) وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لان طلب الفعل بعد وجوده طلب
لتحصيل الحاصل وهو محال (ومقارن المتأخر) عن شيء (غير موجود مع المتقدم)
عليه فالقدرة المدعى أنها انما تكون مع الفعل بمنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه
فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله (فان المراد) بيان
لكون الممكنة غير القدرة المذكورة وتقريره أن المراد (بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل
السنة الى أنها لا تقدم على الفعل هو (القدرة التي) يقام (بها الفعل وهي قدرة جزئية)
أي فرد هو جزئي حقيقي (من درجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق) تلك القدرة
الجزئية (مع الفعل) لاقبله وهي القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وهي عرض جزئي
فالمتقدم على الفعل الممكنة والمتأخر عنه الامتثال (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) في
العبارة اذ المقيم للشيء متقدم عليه (وانما هي) أي القدرة المذكورة (معه) أي مع
الفعل لاقبله (اذ كان الفعل) عند أهل السنة (انما هو أثر قدرة الله سبحانه) وحذف
لفظة كان هنا أولى من نبوتها

(قوله فان المراد بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تقدم الفعل هي
(القدرة التي بها الفعل وهي قدرة جزئية من درجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق
مع الفعل وقولنا يقام بها الفعل تساهل انما هي معه اذ كان الفعل انما هو أثر قدرة الله
سبحانه) قلت قال سيف الحق اعلم أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة
المعاني وفي اصطلاح أهل الكلام انهم يريدون بها كلها شيئا واحدا اذا أضافوها الى العباد
ويجعلونها في عرفهم منزلة الاسماء المترادفة كالاسد والليث وأشياء ذلك ثم الاصل أن
المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان أحدهما سلامة الاسباب وصحة الآلات
قال في الكفاية والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة
يصح الفعل بها عادة ولا خلاف في أنها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف

قال سيف الحق محمد بأنهم التهموا بتنفيذ الفعل عن ارادة المختار والقسم الثاني معني
لا يمكن تبين حده بمعنى يشار اليه سوى انه ليس الاعراض للفعل وهو عرض يخلقه الله
تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة للفعل ويساعدنا عليه البغدادية
من المعتزلة وأنكرت البصرية ذلك وزعمت انها سبب وفي الجملة يجعل المحدث فاعلا به
ثم الدليل على وجود الاستطاعتين وانقسامهما الى قسمين هو قوله تعالى فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا والمراد منه استطاعة الاسباب والآلات اذ لا يتصور وجود قدرة
أداء الصوم من قبل الشروع في أدائه ويستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند
الصوم الى شهرين فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الآلات والدليل عليه
ما عني الله تعالى من قال لاهل النفاق لو استطعنا انخرجنا معكم وكذبهم الله تعالى في ذلك
القول ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا ينفيها
عن أنفسهم كاذبين اذ لا شك أن الاستطاعة لفعل الجهاد لا تقتضي من وقت كونهم بالمدينة
الى أن يلقوا العدو ويباشروا القتال وكان الخروج مطاوعا بالذلك وحيث كذبهم - لم دل
أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بين الله به - وله ليس على الضعفاء ولا على
المرضى الى أن قال انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء وكذلك قوله تعالى فمن لم
يستطع منكم طولا والمراد استطاعة الآلات وكذا قوله تعالى والله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا والمراد الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل فهذه الآيات دليل
ثبوت استطاعة الاسباب والآلات وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة
فقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد منه نفي حقيقة القدرة
لأنني الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة وانما المنفي عنه حقيقة القدرة وتحقيقه
أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب
وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الاسباب والآلات لان انفاء تلك الاستطاعة لم يكن

يصنع بل هو في ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة فوجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب وصحة الآلات كان يصنع لاشتغاله بضد ما أمر به بحقيقة أنه نخص بنفي هذه الاستطاعة الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوى فيه المسلم والكافر وانما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام انك ان تستطيع معي صبرا والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لاسباب الصبر والآلة فان تلك كانت ثابتة ألا ترى أنه عاتبه على ذلك ولا يلام امرؤ عدم آلات الفعل وأسبابه انما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله اياها بضد ما أمر به والله الموفق وبطل به هذا قول من يقول الاستطاعة الانسان اذ ليست هي معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب اليه النظام وعلى الاسوارى وأبو بكر الاصم لا تايينا بالدليل ثبوتها وهي عرض من الاعراض ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم والذي يدل على ثبوتها انا اذا وجدنا الانسان سليم الجوارح ليس يذى آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلا ثم وجدناه في حالة أخرى قادرا على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما واذا قتل يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين بل الحدوث الفعل وهو عرض في نفسه وبهذا يبطل قول عثمان واتباعه ونجامة بن الاشرس وبشر ابن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة الجوارح وتحليمها عن الآفات وبهذا يبطل أيضا قول ضرار وحفص الفردانها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال وأجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون لعباد الاعمال أن الاستطاعة الاولى تتقدم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي والرازد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج فاما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقدمها على الفعل فقال أصحابنا جميع متكلمي

أهل الحديث والنجارية أنهم انكون مع الفعل ومحال تقدمها عليه وقالت المعتزلة
والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل وشبهتهم في ذلك قوله تعالى
خذوا ما آتيناكم بقوة يا يحيى خذ الكتاب بقوة والخذ بالقوة إنما يتحقق إذا تقدمت
على الأخذ كالأخذ باليد والمعقول لهم أن العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلولم
تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفاً بما ليس في وسعه وقد قال الله تعالى
لا يكلف الله نفساً الا وسعها ولان تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة ولان
الكافر مأمور بالايان فلو ثبتت له القدرة على الايمان ثبت ما قلنا واذا لم تثبت كان
معذوراً ولم يكن تعذيبه عدلاً ولنا النص والمعقول أما النص فقوله تعالى انك لن
تستطيع معي صبراً ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك ولم يستثن موسى
صلى الله عليه وسلم في قوله ستجدني ان شاء الله صابراً الا الاستثناء لما لم يكن لئلا كان
وأما المعقول فن وجود أحدها أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد
عن الرب وذلك محال والثاني انا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى فلو كانت
المعونة قبل الفعل لكان الامر بسؤال المعونة لغوا والثالث أن القدرة الحادثة عرض
والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل
فبستحيل الفعل بدون القدرة واذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية فلو تقدمت على
الفعل لانعدمت وقت الفعل وصار حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلاً وفي
انعدامها واجبا وهذا محال فان قيل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل
قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل ان كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان
كانت قدرة فعل آخر تعقبها كان كل فعل وجد وجد بلا قدرة وأما الآية فعمولة على
الاستطاعة الاولى على أن الآية دلالة لان الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الأخذ
لا قبله كالأخذ باليد وأما قولهم الكافر معذور ان لم يكن له قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال

(قال القاضي أبو بكر) ابن الطيب الباقلاني مقدم أهل السنة وهو المـراد حينما أطلق القاضي في كتب الكلام (ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل) أي بالنسبة اليه (بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة) الحادثة (بلا فعل ويجوز) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز (أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة) أي المسماة بالمكنة (شرط التكليف مقدمة عليه) ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهي عبارة عندهم) أي عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أي آلات الفعل (وصحة الاسباب) أي أسبابه (بناء على أن من كان كذلك) أي سليم الآلات وقد صحت له الاسباب

لم يرد على قول من قال الاستطاعة تصلح وهو قول أبي حنيفة وجواب من قال بانها لا تصلح للضدين ان انعدام قدرة الايمان كان بتضييعه القدرة ومنعوع القدرة معذور فاما مضيع القدرة لا يكون معذوراً وأصحابنا رحمهم الله تعالى اشترطوا الصحة التكليف الاستطاعة الاولى دون الثانية والاشعري لا يشترطونها الصحة تكليف ما لا يطاق عندهم والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب والآلات في اشتراط التقدم وألحقت الجبرية سلامة الاسباب بحقيقة القدرة في عدم الاشتراط (قوله قال القاضي أبو بكر ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط) فالقدرة كالشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط قلت قد تقدم قول أصحابنا بانها علة وهذا الذي ذكره القاضي على أصلهم في أنه يوجد الفعل بلا قدرة (قوله وهذه القدرة) أي التي أشار اليها أولاً ولا شرط للتكليف متقدمة عليه وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الاسباب الى آخره وقد بينا ذلك

(فإن الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا أجرى سبحانه العادة) لا يستل عا
 يفعل سبحانه (ومن مشايخنا) معشر أهل السنة (من ذهب إلى أن القدرة) المقابلة
 للكنة أعني المستجمعة لشرائط التأثير (تتقدم حقيقة على الفعل) وبالله التوفيق
 ❦ (الأصل الثالث أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو) واقع (بعشيثة الله) تعالى
 (وإرادته) وهي عطف تفسير للمشية فأرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس
 بكائن (فهو تعالى يريد لما نسميه شراً من كفر وغيره) من المعاصي (كما هو يريد
 للخير) من إيمان وغيره من الطاعات (ولو لم يرد) أي الشر (لم يقع) هذا هو المعروف

(قوله ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت لم يريدوا
 هذه القدرة التي نتكلم عليها وإنما أرادوا قدرة الله تعالى قال الامام القونوي كثير من
 أصحابنا يقولون إن قدرة الباري جل وعلا قدرة الاختراع وتلك تؤثر في الوجود والعدم
 جميعاً وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها في العدم فاما القدرة الحادثة فغير صالحة
 للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المخترع
 ليعمل بها فيكون كسباً له انتهى والله تعالى أعلم ❦ (الأصل الثالث أن فعل العبد
 وإن كان كسباً له فهو بعشيثة الله تعالى وإرادته) قلت المشية والارادة واحد
 عندنا وهما صفة في الشيء توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع
 مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع وذهب الكرامية
 إلى أن المشية أزلية والارادة حادثة متعددة على حسب تعدد المرادات وقال الكعبي
 لا يوصف بالارادة على الحقيقة لكن إذا وُصف بها فإن أضيف إلى فعله فعناه أنه فعل وهو
 غير ساء ولا مكره ولا مضطر وإن أضيف إلى فعل غيره فعناه أنه أمر بذلك وأنكرت
 الفلاسفة وجود الارادة وذهب أبو هاشم وأبو الهذيل من المعتزلة إلى أنه يريد بالارادة
 حادثة لا في محل (قوله فهو يريد لما نسميه شراً من كفر وغيره كما هو يريد للخير ولو لم يرد لم يقع

عن السلف وقد اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة
 لله تعالى ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
 لايهامه الكفر وهو أن الظلم والكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من
 أن الامر هو الارادة وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف أى الاعلام
 من الشارع ولا توقيف في الاسناد تفصيلا قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا
 لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص أن يقال الله خالق كل شئ ولا يصح أن يقال خالق
 القاذورات وخالق القسردة والخنازير مع كونها مخجلة لوقفة له اتفاقا وكما يقال له ما في
 السموات والارض أى مال كهمما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك
 اليه ومنهم من جوز أن يقال الله يريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وفي قول
 المصنف لما نسبته شرا تنبيه على أن تسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا
 وضربه لنا بالنسبة الى صدور عنه تعالى خلقه الشر ليس قبحا اذ لا يبيح منه تعالى
 لا يسئل عما يفعل (وعند المعتزلة) أنه انما يريد من أفعال العباد ما كان طاعة و (سائر
 المعاصي والقبايح واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى) فانه انما يريد عندهم
 عدم وقوعها ويكره وقوعها فزعوا أنه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر

وعند المعتزلة سائر المعاصي واقعة بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى قلت
 ذهبت المعتزلة الى أن الله تعالى يريد من عباده ما هو خير وطاعة ولا يريد ما هو شر
 ومعصية واختلفوا فيما بينهم في المباحات انهم ارادة أم لا قالت البغدادية منهم لا يوصف
 الله تعالى بالارادة حقيقة بل يوصف به بما جازا فاذا قيل أراد الله تعالى كذا فان أضيف
 الى فعله كان المراد فعله أو يفعل له وان أضيف الى فعل العبد ~~د~~ كان المراد أنه أمر به
 والمباحات ليست بفعل الله تعالى ولا هي مأمور به فلا تكون مرادة الله تعالى وقال
 غيرهم كل ما كان منها لا يصلح أن يكون مراد او المباح غير منهي فيكون داخل تحت

وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك قالوا وأولاً في التمسك لما زعموه (قال الله تعالى وما الله يريد ظلماً للعباد) أي ظلماً مضافاً للعباد كأنهم منهم مع أن الظلم كائن من العباد بلا شك فهو ليس مراد الله تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلماً للعالمين (و قالوا ثانياً (ارادته ظلمهم) أي ظلم العباد (لأنفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزّه عنه سبحانه) وهذا تمسك عقلي (و قالوا ثالثاً (قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء) وقال تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وقال تعالى (والله لا يحب الفساد) قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم بالآيتين اللتين قبلها وقالوا رابعاً قال تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون)

الارادة وذهب الاشعرية الى أن المحبة والرضا بمنزلة الارادة يعلمان كل موجود في كل ما أراد أن يوجد فقد أحب ورضى أن يوجد على الوصف الذي يوجد وعندنا كل ما علم الله أن يوجد أراد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وما علم أن لا يوجد لم يرد أن يوجد سواء أمر به أم لم يأمر وعند المعتزلة كل ما أمر الله به أراد وجوده سواء وجد أم لم يوجد وعن هذا قال مشايخنا ان الارادة تلازم الامر عند المعتزلة وعندنا تلازم العلم الا أن هذه العبارة مدخولة اذ لو كان كذلك لوجب أن كل ما كان معلوماً له كان مراداً له وذاته وصفاته معلومة له ولا تصح أن تكون مراداً له والصحيح أن يقال ان الارادة تلازم الفعل أو ما تعلق بالفعل تعلق بالارادة ثم اختلفت عبارات أصحابنا في هذه المسئلة قال بعضهم نقول على الاجمال ان جميع الموجودات والافعال مراد الله تعالى ولان نقول على التفصيل انه خالق الاقدار والجليف والانتان وقال بعضهم نقول على التفصيل ولكن مقررون بقريظة تليق به حتى نقول انه أراد الكفر من الكافر كسبالة شرا قبيحاً منها كما أراد الايمان من المؤمن كسبالة خيراً حسناً مأموراً وهو اختيار أبي منصور الماتريدي وبه قال الاشعرية (قوله وما الله يريد ظلماً للعباد) هذا من متمسك المعتزلة ولقد أتى

دل على أنه أراد من الكل العباد والطاعة لا المعصية (وهذا) التمسك بالآيات
المذكورة (بناء) منهم (على تلامز الارادة والمحبة والرضا والامر عندهم) فلا يتعلق
واحد منهم بدون تعلق سائرهابل لاتغاير بينهما اذ هي بمعنى واحد عندهم وقوله (ولان)
عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق أي أن المعاصي والقبائح واقعة بارادة العبد
بالآيات السابقة ولان (ارادة القبيح قبيحة والامر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضى
سفه) والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الآيات نقلي وسيأتي
الجواب عن الجميع (ولنا) في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير
متعلقة بما ليس بكائن (اطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة) وهي قولهم
(ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فانهقد اجماع السلف على قولنا (لنا) (قوله تعالى ان
لو يشاء الله لو هدى الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل عليه
قوله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله والآية الآتية تلوها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم
أجمعين وقوله تعالى (ولو شئنا لآتيناكم كل نفس هداها) وقوله تعالى (وما تشاؤون الا
أن يشاء الله) هم (قدشأوا المعاصي) وفاقا (فكانت بمشيئته) تعالى (بهذا النص)
النافي لان يشأوا شيئا لا يشأوه سبحانه وقوله تعالى فمن يرد الله أن يهديه يشرح
صدره للإسلام (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) فان هذه الآية
الشريفة مصرحة بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان
أردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم (ولهم) أي للعتزة عن استدلالنا
بهذه الآيات (أجوبة ليست لازمة) لنا لفسادها وعدمهم القصوى منها جل المشيئة
في هذه الآيات وتطائرها على مشيئة القسر والالقاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر
وتقييد المطلق من غير دلالة عليه على أنهم قد تحيروا في تفسير مشيئة القسر والالقاء
على متمسك الفريقين فأجاد وأفاد وروى الألبان رحمه الله الكريم الجواد

فاضطربوا فيه وقوله (ولان) عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه أى ما
 ادعينا من تعلق الارادة بكل كائن حق للآيات السابقة ولدليل عقلى وهو أن
 (المعاصى لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس وهى) كما لا يخفى (أكثر من
 الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم رد ملك الجبارذى الجلال والاكرام الى
 رتبة لا يرضى عنها زعيم قرية) متكفل بامر أهلها (ويستنكف) ذلك الزعيم (عنها
 وهو) أى الرتبة وتذكير الضمير باعتبار ما بعده وهو (أن يستمر) أى يدوم مطردا
 (فى محل مملكته ولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة
 للعجز اليه تعالى رب العالمين) عن قول الظالمين علوا كبيرا (والجواب عما أوردوه)
 منسكالهم من الآيات أما عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما يعناه فهو (أنه
 سبحانه نفى ارادته ظلم العباد) أى ظلمه لعباده (وهو لا يستلزم نفى ارادته ظلم العباد
 أنفسهم) فليس المنفى فى الآية ارادة ظلم بعضهم بعضها فانه كائن ومراد (وسنذكر)
 أثناء هذا الاصل (جواب قولهم ارادته الظلم) أى ظلمهم لانفسهم (الخ) وافراد
 قولهم هذا بجواب يقتضى كونه دليلا ثانيا مستقلا كما سلكناه فى هذا التوضيح ويصح
 أن يكون مع ما قبله دليلا واحدا وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده
 الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفاسق فهو أنه (لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين
 الارادة) كما ادعوه (ان تقدير الواحد منا ما بكرهه) ألا ترى أن المريض يريد تعاطى
 الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على
 الشئ لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة أعم
 فهى منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة وأما عن تمسكهم بقوله تعالى
 ان الله لا يأمر بالفحشاء فهو أنه (لا تلازم بين الامر والارادة اذ قد يأمر) الأمر (بما
 لا يريد كالمعتذر لمن لامه فى ضرب عبده بخالفته) أمره (فبأمره) بحضرة من لامه

(و) هو (لا يريد) في هذه الحالة (المأمور به لا يظهر) لمن لأمه (صدقه) فقد تحقق انفساك الامر عن الارادة (فالمعاصي واقعة بإرادته) تعالى (ومشيئته) وعطف المشيئة تفسيري كما مر في عطف الارادة عليها (لأبامرهم ورضاهم ومحبته) لما قررنا (وقال امام الحرمين ان من حقق لم يكع عن القول بان المعاصي بمحبته ونقوله بعضهم) بمعناه (عن) الشيخ أبي الحسن (الاشعري لتقاربها) أي المحبة والارادة والرضا يريد تقاربهم في المعنى (لغة فان من أراد شيئاً أو شاء فقد رضي به وأحبه) وهذا التعليل نقل لكلام امام الحرمين بالمعنى وعبرة الارشاد ومن حقق من أعتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفرامعاقبائه انتهت وهي ظاهرة في ترادف الارادة والمحبة والرضا (وهذا) الذي قاله امام الحرمين (خلاف كلمة أكثر أهل السنة) لتصريحهم بأن الكفر مراده وأنه لا يحبه ولا يرضاه وأن المشيئة والارادة غير المحبة والرضا وأن الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة كما بينا آنفاً وبعض أهل السنة مشي على أن كلا منهما ارادة خاصة وفسر الرضا بأنه الارادة مع ترك الاعتراض (وهو) أي ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري (وان كان) لو قال به أهل السنة (لا يلزمهم به) أي بسبب القول به (ضرر في الاعتقاد) كان مناط العقاب (أي المعنى الذي علق به العقاب ورتب عليه هو) مخالفة النهي وان كان متعلقه (أي متعلق النهي) محبوباً كما يتضح لك) فيما بعد من هذا الاصل (لكنه) أي لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم عن الأشعري (خلاف النصوص التي سمعت) في كتاب الله (من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر) وقوله تعالى فان تولوا فان الله (لا يحب الكافرين ومثله) أي مثل لفظ الكافرين في هذا التركيب من المشتق الذي علق به الحكم اثباتاً كان أو نفياً (بمتعلق ما علق به) من الحكم الذي هو في الآية نفي المحبة (بعبء الاشتقاق) أي المصدر

(وهو) هنا (الكفر) فيكون المعنى لا يجب كفرهم وقوله (والله لا يجب الفساد وغير ذلك) من النصوص كقوله تعالى والله لا يجب المفسدين وقوله تعالى انه لا يجب المعتسدين والحكم في مثلهما يتعلق بعبد الاشـتقاق على ما مر وقد نبه المصنف على أمر زائد على كلام امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشيئة والارادة عند أبي حنيفة فقال (ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة) عنده (من جنس الرضا والمحبة لا) من جنس (المشيئة) لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة (روى عنه) أن (من قال) لامرأته (شئت طلاقك ونواه) أى نوى طلاقها بهذا اللفظ (طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيته) أى أردت طلاقك أو أحببت طلاقك أو رضيت طلاقك (ونواه) أى طلاقها في كل من الصور الثلاث (لا يقع) عليه الطلاق وقوله (بناء) استئناف كأن سائلا قال على ماذا بنى أبو حنيفة ما روى عنه فأجيب بأنه بناء (على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والمرضى والمحبوب) كل منهما (مطلوب) بل هما أولى بدخول الطلب في مفهومهما (ومنه يقال اطالب الكلارائد) فالطلب داخل في مفهومه وهذا التوجيه لما روى عن أبي حنيفة رحمه الله لا ينافي القول بان كلام الرضا والمحبة ارادة خاصة (و) ما دل عليه هذا النقل عن أبي حنيفة من الفرق بين المشيئة والارادة (هو) أيضا خلاف ما عليه الاكثر) أى أكثر أهل السنة (وسيعود الكلام اليه) في محله من هذا الاصل ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد أجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعده امراد ابل معنى الآية الا لئلا أمرهم بالعبادة ولئن سلم فلان سلم عموم الآية لقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعمام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا في بقية أفرادها فلا يصلح دليلا عندهم فليخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى واقد ذرأنا لجنهم كثيرا

من الجن والانس والتحقيق أن الحصر في الآية اضافي والمقصود به أنه خالقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم تقع كدال عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون وليس حصر حقيقيا كما فهموه (وأجيب عن قولهم) أي المعتزلة (أن ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع) أي منع كون ذلك ظلما حال كون ذلك المنع (مسندا بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها) من غير رضا من المالك (أما) تصرف من تصرف (في ملك نفسه فلا) أي فليس ظلما بل هو عدل وحق كيف كان (و) هذا المنع المسند بما ذكر (قد يدفعونه بأن صرائح العقول) دالة (على أن تعذيب المملوك ذي الاحسان على) ما أحسن به من (فعله مراد سيده ظم فالملك لا أثر له في نفيه) أي نفي الظلم (انما المؤثر في نفيه الجناية) أي أن يكون المعاقب عليه جناية من العبد بارتكابه خلاف المراد (وأجيب) من طرف أهل السنة (بأنه) أي ما ذكر من الدفع (مبنى على التحسين والتفجيع العقلي) كل منهما (وسنبطله) في الاصل الخامس من هذا الركن (وقد يقولون) أي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتفجيع العقليين (ليس هذا) الذي ذكرنا من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده ظلما (من محل النزاع) بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين (لأنه) أي لأن محل النزاع هو (تفجيع العقل) الفعل (في حكم الله تعالى أي جزمه) يعني العقل (بأن حكم الله تعالى) ثابت بالمنع فيما استقبحه العقل (وأما ادراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أي صفة نقص فلا نزاع) بيننا وبينهم (في ثبوته) كما سيأتي أول الاصل الخامس (فيمكن إرادتهم) أي المعتزلة (إياه) أي القبح (بهذا المعنى بل هو واجب) أي متعين الارادة (إذ) لوجل على القبح بالمعنى الذي هو محل النزاع لكان المعنى أن حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب (و) (يبعد من عاقل أن يقول أن تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه) أي يبعد أن يقول ذلك عاقل (فيكون قولهم

تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب
حينئذ (منع كونه صفة نقص فى حقه تعالى) وان كان صفة نقص فى حقنا اذ لا يبيح
منه تعالى لا يستل عمداً فعل غاية - أن صفة حسنة خفيت علينا (وعلى تقدير
(التسليم فانما يكون) تعذيب العبد لفعله مراد سيده (ظلم اذا كان) قد (أمره)
السيد (بذلك المراد ففعله فعاقبه) على فعله (أما اذا كان إغماً أمره) السيد (بشيء
ففعل) هو (غير ما أمر به فلا) يكون تعذيبه على ذلك ظلماً (فان على العبد امتثال أمر
سيده من غير انقذات الى أنه) أى ما أمر به السيد (مراده) أى مراد السيد (أولاً) أى
ليس مراده (مع أن الارادة غيب) أى أمر غائب (عنه) أى عن العبد (لا يصل الى معرفة
أنها متعلقة بالأمر) به (أو بغيره) واذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الارادة (فلم يبق منه)
أى لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه (الا لمخالفة لأمره فيحسن عقابه
لمخالفته الامر فعاد الظلم الى عقابه) أى العبد (على فعل ما أمر به) السيد (لا ما أراد)
السيد (و) عاد (الحسن الى عقابه) أى العبد (على مخالفة أمره) أى السيد (فان قيل اذا
كان لا يقع) فى الوجود (الامراده) تعالى كما ذهبتم اليه وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه
(فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك) أى بما لا يقدر على فعله (ثم عقابه
على عدم فعله فى التحقيق ليس الارادة تعذيبه ابتداءً بل مخالفة وهذا أيضاً) أى تكليفه
بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله أمر (فى نظر العقل) أى بالنسبة الى ما دل
عليه العقل بطريق النظر (غير لائق) لانه ظلم قبيح (فيجب تنزيه) الله (الغنى عن العالمين)
أى عن وجودهم وطاعتهم (عنه) متعلق بتنزيه أى تنزيه الله تعالى عن هذا الذى ليس
بلائق (على الوجه الذى ذكرناه آنفاً) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص
فقبحه بالمعنى المتفق عليه - لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم (فلما قد جوز الاشاعرة)

(قوله على الوجه الذى ذكرناه) هو قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده الخ

عقلا (تكليف مالا يطاق) فلا يرد ما ذكره على أصلهم (وعلى القول بأنه) أى
 التكليف بما لا يطاق وان جاز عقلا فهو (غير واقع وهو الراجح) من القولين لهم (فالتحقيق
 أن عقابه) أى العبد (انما هو على مخالفته) حال كونه (مختارا غير مجبور) على المخالفة
 (فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيه) ولم يجبره على فعلها بل
 لا أثر لارادة في ذلك) ولا في شئ منه (فكما أنه تعالى كاف من علم منه عدم الامتنال
 فوقع منه ما علمه) من عدم الامتنال (كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك) الوقوع الذى
 تعلق به العلم (معنى التكليف) الذى هو الطلب (ولم نظلمه) بصيغة التفعيل وأوله
 نون أى لم تنسب اليه تعالى ظلم بذلك (باتفاق منا ومنكم) من (سائر المسلمين لعدم
 تأثير العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم) وقوعه (وفي سلب اختيار المكلف في اتيانه)
 بذلك الكفر (وان كان لا يوجد الا معلومه) أى ما هو معلوم له تعالى (فكذا التكليف
 بما تعلقت الارادة بخلافه اذ كانت) الارادة (لا أثر لها في الايجاد كالعلم) أى كما أن
 العلم لا أثر له في الايجاد (وهذا) أى انتفاء تأثير الارادة في الايجاد (لان الارادة صفة
 شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره) من المقدورات (بخصوص وقت وجوده دون
 غيره) من الاوقات السابقة واللاحقة (ليس غير) أى ليس شأنها غير ذلك التخصيص
 (ولا يدخل هذا المفهوم) بالنصب مفعول مفعلة فاعله قوله (تأثير) أى لا يدخل
 مفهوم الارادة تأثير (في الايجاد بل) تأثير الارادة (في مجرد تخصيص العلم وقوعه)
 فالجاء والمجرور متعلق بالتخصيص وفيه اشارة الى أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم
 (فالتأثير) في الايجاد (خاصية) صفة (القدرة) دون العلم والارادة وغيرهما من الصفات
 (الأنها) أى القدرة (انما تؤثر على وفق الارادة أعنى في الوقت الذى تعلقت الارادة
 بأنه) أى المقدور (اذا وجد عن مؤثره) أى المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة (كان)
 وجوده (فيه) أى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده (والعلم) الالهى (متعلق بهذه
 قوله لم يوجبها) أى المعصية (قوله منه) أى من الفاعل

الجملة) وقوله (أنها) بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة أى متعلق بأنها (ستكون) أى
توجد (كذلك) أى بان يوجد المقدور متعلقا بالارادة على وجه تخصيصه دون غيره
بالوجود فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده ومتعلقا بالقدرة على وجه التأثير فى وجوده
وفق تعلق الارادة (ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق) تعلق (ذلك العلم و)
تعلق تلك (الارادة متأثرا) فى وجوده (عن قدرة الله تعالى على ما قدمناه) فى الاصل
السابق (من أن للمكلف اختيارا) يناط به الثواب والعقاب على ما عليه أهل السنة
(أو) أن للمكلف (عزما) يستقل بإيجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفاً ذلك
العزم بأنه (يصمم) أى لا يبقى معه تردد وبأنه (يوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته) أى
قدرة المكلف (الحادثة ماله صمم عليه واختاره كما مر) فى الاصل السابق (للاجبرا)
للمكلف (عليه) أى على ماله صمم عليه واختاره فجملة قوله يصمم فى محل نصب نعتا لقوله
عزما وجملة قوله يوجد نعت ثان له (وبسبب أن تعلق الارادة) الالهية (على حسب تعلق
العلم) الالهى (لزم أن مالم يشأ) الله (لم يكن) أى ان مالم تعلق الارادة بوجوده لا يوجد
فالجار والمجرور أعنى قوله بسبب متعلق بقوله لزم (وذلك) اللزوم (أنه) أى لانه (إذا كان
العلم متعلقا بان كذا لا يكون لا يتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذ كانت) الارادة
(انما تخصص) أى شأنها ليس الا أنها تخصص (ما سيموجد بوقته) الذى يوجد
فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات (فعدم تعلقها) بوجوده يمكن (تابع للعلم بعدم
وجوده لا مؤثر فى عدم وجوده) اذ العدم ليس مفتقرا الى مؤثر (فظهر) بهذا التقرير
(معنى) قول السلف (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) أى ما تعلق المشيئة وهى
الارادة الالهية بوجوده يوجد تعلق العلم بوجوده وما لم تعلق المشيئة بوجوده لا يوجد
لتعلق العلم بعدم وجوده (وظهر) أيضا (أن لا طلب فى مفهوم الارادة) بناء على
الفرق بينها وبين المشيئة (كما) مر (عن أبى حنيفة) لما عرفت من أن الارادة ليس

مفهومها الا أنها صفة تخصر ما سيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من
الاقوات وابس في هذا المفهوم طلب (و) ظهر أيضا (أن لا محبة) في مفهوم صفة
الارادة (كما قال الاشعري وجماعة) اذا المحبة عندهم أخص من الارادة على ما قدمناه
من أنها ارادة لا يتبعها تبعة ومؤاخذه (بل لا يستلزمها) أي لا يستلزم مفهوم الارادة
المحبة اذا لاعم لا يستلزم الاخص (نعم الغالب تعلقها) أي الارادة (بالمحجوب
المطلوب وجوده فتقارن الارادة المحبة في متعلقها) بان يقع ذلك (اتفاقا) أي على
سبيل الاتفاق (للازوما) بحيث لا تنفك الارادة عن المحبة لما مر من أن الاعم
لا يستلزم الاخص (فعن هذا) أي عن مقارنة الارادة المحبة في متعلقها (وقع ذلك
الفرع) الفقهى (عن أبي حنيفة) معتبرا في علة حكمه دخول الطلب في مفهوم
الارادة اذا المحجوب مطلوب الوجود (والغلبة) أي الغلبة تعلق الارادة بالمحجوب (ظن
اللزوم) بين الارادة والمحبة (وهو) أي ظن اللزوم بينهما بالغلبة المذكورة (بعيد
عن التأمل) اذ بالتأمل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشبه أحدهما بالآخر
(فكثيرا ما يجحد الانسان منه) أي من نفسه (ارادة ما يكره وجوده لامر ما) من
الامور المقتضية لارادة ذلك المكروه (ولو فرض أن ذلك) أي ارادة الانسان ما يكره
وجوده (لمصلحة أحبها كإرادة الكي تدأويا) لمحبة حصول الصحة التي هي مصلحة تترتب
على الكي (لم يخرج به) جواب لو أي ولو فرض أن ارادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لما
أخرج به ذلك (عن كونه مكروها في نفسه) لان الكي عبارة عن اساس النار البدن
وهو أمر مكروه (فانه) أي فان كونه مكروها هو (الثابت في الواقع بالفرض) اذ
الفرض كونه في نفس الامر مكروها (فلا يكون غير ما في الواقع) برفع غير اسم كان
وذلك الغير كونه محبوبا أي فلا يكون كونه محبوبا (بإتافيه) أي في الواقع فلا
(قوله وقع ذلك الفرع) هو أن من قال شئت طلاقك الخ

يجتمعان (وكذا) أى وكثيرا ما يجد الانسان من نفسه أيضا أنه (لا يريد وجودها) أى
أمر (يحببه وهو) أى عدم ارادة وجوده (وان كان للضرر) أى لاجل ضرر
(يلزم وجوده لا يخرج به) عدم ارادة وجوده لذلك الضرر (عن كونه محبوبا) فى
نفسه (لفرض) أى لاجل فرض (أنه مازال محبوبا) فكونه محبوبا هو الثابت فى
الواقع بسبب فرضه كذلك فلا يكون غير ما فى الواقع أعنى كونه مكروها ثابتا فى الواقع
(فانما تستلزم الارادة الاذن والاطلاق فى وجود ما يكرهه) المريد والاطلاق عطف
تفسيري للاذن اذا المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود
ذلك المكروه (وانما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه فى ملكه) تعالى (وهو) أى
والحال أنه (الملك القهار وحده لا شريك له ليم وجه التكليف بلازميه) أى بلازمى
التكليف (وهما الثواب بالفعل) أى بسبب الفعل المطلوب (والعقاب للترك) أى
لاجل الكف عن الاتيان بالمطلوب (ولو كان فى مفهوم صفة الارادة طلب كانت هى
صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم شأنهما ذكرنا) من
تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من
الاوقات (وقول من قال الارادة والمشيئة صفة تنافى العجز والسهو وتقتضى الوجود
قد يتوهم أنه) أى القول المذكور (بسبب ذكر الاقتضاء) فيه بقوله وتقتضى الوجود
(كذلك) أى كما مر من أن فى مفهوم الارادة طلبا لان الاقتضاء الطلب وأصله طلب
قضاء الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيلزم كون صفة الارادة هى صفة الكلام (وليس
كذلك) أى ليس كما يتوهم (فان الاقتضاء فى تعريفه) أى تعريف من عرّف الارادة
بأنها صفة تنافى العجز الخ (منسوب الى الصفة وليس ذلك) الاقتضاء المنسوب الى

(قوله ليم وجه التكليف بلازميه) هما الثواب بالفعل والعقاب على الترك

الصفة (كلاماً) انما هو بمعنى الاستلزام (يقال اقتضى هذا المعنى كذا أى استلزمه لعلية) أى لكون ذلك المعنى علّة واللازم معلولاً (أولاً) لعلية كاللازم بين الشرط والمشروط في جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط حيث يقال عدم الشرط يقتضى عدم المشروط (بخلاف ما اذا نسب) الاقتضاء (اليه تعالى) فانه بمعنى طلبه تعالى الفعل أو الكف فيكون كلاماً (واذا جعل) الاقتضاء (جزء مفهوم) صفة (الارادة كان منسوباً اليه تعالى فتكون) ارادته هي (كلامه) تعالى وقد علمت ان الارادة صفة مغايرة للكلام كما مر آنفاً (بخلاف ما اذا جعل) الوجود (مقتضاهما) أى مقتضى الارادة بمعنى انما استلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شئ لزم ان يوجد بان تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة (ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه) فيما مر (في كلمة ما شاء الله كان من أنهما) أى المشيئة وهي مرادفة للارادة (تستلزم الوجود) أى وجود ما تعلقت به (اذ كانت تؤثر تخصيصه) أى تخصيص ذلك الوجود بوقته الذى وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وههنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله (ومما ذكرنا) أى في الاصل الثانى من أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل والاختيار (يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) متعلق بقوله احتجاج أى يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون انه بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرة (اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم) أى قدرتهم عليه (عند خلق الاختيار) لهم (فيكون) بسبب سلب قدرة العزم (جبراً) (قوله واذا جعل) (١) أى العلية (قوله ومما ذكرنا) يعنى من أن للمكلف اختياراً الخ (قوله يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) قلت قد يقال ان احتجاجهم على ما يعتقدونه من الجبر (قوله اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة الخ) قلت لم يبين ما هو القضاء والقدر بعد

ليصح الاحتجاج) من الفاسق (به على ما وقع نفسه فيه) من الفسق بل هو الجاني
 بإيجاده ذلك العزم المصمم عند خلق المبدأ والاختيار (كما قال على رضى الله عنه لذلك
 الشيخ) الذى سألته روى الاصبغ بن نباتة أن شيخا قام الى على بن أبى طالب رضى الله
 عنه بعد انصرافه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا الى الشام أ كان بقضاء الله تعالى
 وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطمنا موطننا ولا هبطنا واديها ولا علونا نلعة
 الا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله أحسب خطاى ما أرى لى من الاجر شيئا فقال له مه
 أي الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون
 ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء
 والقدر ساقا فاقال (ويحك لعلمك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل
 الثواب والعقاب) والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لأئمة من الله المذنب ولا محمدا
 لمحمدن والقصة بكما لها في شرح المقاصد (بل المراد به) أى بالقضاء والقدر (لما الخلق)
 أى خلق الفعل المقتضى (فلا يسلبه) أى فلا يسلب ذلك الخلق العبد (عزمه)
 المصمم (وكسبه) الذى قدمنا أنه محل قدرته والعطف في قوله وكسبه تفسيري (اذ لا ينفي
 خلق الاعمال) أى ايجاد الله تعالى اياها (ذلك) العزم المصمم الذى هو محل قدرة العبد
 وقوله (ولما الحكم) قسم لقوله لما الخلق بكسر الهمزة فيهما أى والمراد بالقضاء والقدر
 حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل (كما فسر الامام على رضى الله عنه لذلك الشيخ) في
 بقية القصة ففيها ان الشيخ قال لعلى رضى الله عنه وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا
 بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه (وهو)
 أى الحكم (لما أن يرجع الى صفة الكلام) ويكون العطف في قول سيدنا على والحكم
 (قوله بل المراد لما الخلق) أى خلق الاعمال (قوله ولما الحكم) لم يبين أيضا ما هو الحكم
 الذى فسر الامام رضى الله تعالى عنه (قوله وهو) أى الحكم

تفسير يا يفسر قوله الامر اذا الامر كلام نفسي (أو) يرجع الى صفة (العلم ولا تأثير
الكلام ولا العلم) في ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه وتعلق العلم تعلق
كشف ولا يتعلق شيء منهما تعلق تأثير كما لا يخفى واذا لم يكن تعلقهما تعلق تأثير (فأحرى
أن لا يسلبا ذلك) العزم أي فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما وما وكون الخلق
يتعلق تعلق التأثير كائنا أحق من الخلق بأن لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذي هو محل
قدرة العبد وقوله (والاعلام) بكسر الهمزة (أيضا قد يراد به) أي بالقضاء والقدر
(نحو قدرنا لمن الغابرين) أي أعلننا بذلك لان قدرنا من قول الملائكة والقدر بمعنى
الخلق أو بمعنى الحكم لا يصح إسناده اليهم حقيقة (وقضينا الى بنى اسرائيل) في
الكتاب (الآية) أي أعلنناهم وقضينا اليه ذلك الامر أي أعلننا لوطا أن دابر هؤلاء مقطوع
معصين وعدى بالي اتضمنه معنى أوحينا وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل وإما
الاعلام وأتى بقدر التقليبية للإشارة الى أن ورود القضاء والقدر مراد بهما الاعلام قليل
بالنسبة الى ورودهما مراد بهما الخلق أو العلم (والاوجه) أي الاظهر توجيها (أنه) أي
القضاء (يرجع الى) صفة (العلم لا) الى صفة (الكلام الا ان صح فيه أعنى في المفعول
(١) معصية معنى الخبر) بأن يصح أن يراد بلفظ القضاء المتعلق به ان وقوعه معصية خبر
وهو نوع من الكلام النفسى (وكذا الاعلام) اذا كان هو المراد بالقضاء (يرجع اليه)
أي الى الكلام (اذا غاب يكون) الاعلام (عنه) أي ناشئا عن الكلام النفسى والجار
أعنى الباء في قوله (ويرجع) متعلق بقوله أجاب والرجع مصدر بمعنى الرد أي ويرد
(قوله غلب) أن لا يسلبا أي القضاء والحكم (ذلك) أي القدرة (قوله الاعلام أيضا
قد يراد به) أي بالقضاء والقدر (قوله يرجع اليه) أي الى العلم قلت قال في شرح
العقيدة القضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر لان أحدهما
بغزة الأساس وهو القدر والآخر غزلة البناء وهو القضاء فن أراد الفصل بينهما فقد

معنى (القضاء الى) صفة (العلم أجاب) العلامة بدر الدين محمد بن أسعد (التستري) تلميذ
القاضي ناصر الدين البيضاوى (عن سؤال اليهودى المنظوم) وهو سؤال نظم به بعض
المعتزلة على لسان يهودى ويقال ان الذى نظمها هو ابن البقيعى بوحدة وقافين أولاهما
مفتوحة وهو الذى قتل على الزندقة فى ولاية شيخ الاسلام ابن دقيق العيد وذلك (حيث
قال) الناظم المذكور

(أبا علماء الدين ذمى دينكم * تحيرد لوه بأوضح حججـة

إذا ما قضى ربي بكفرى بزعمكم * ولم ير ضه منى فواجه حيلتى

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التستري أجاب (نظما الى
الى أن قال) فى جوابه

(فعنى قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سر ما فى الجلية

واظهاره من بعد ذلك مطابقا * لا درا كه بالقـدرة الازلية

وضد (التستري) (حاصله) أى حاصل جوابه النظم (نثرا بأن قال معنى قضاء الله) تعالى
(بكفر الكافر أنه تعالى علم بالاشياء الى آخر ما هو حاصل البيتين) ولكن ينبغى أن تعلم ان
البيت الاول منهما تفسير لعنى القضاء والثانى منهما تفسير لعنى القدر فعنى قضاءه تعالى
علمه الاشياء أزلا بعلمه القديم وأما معنى القدر فهو اظهاره أى ايجاده تعالى بقدرته الازلية

وام هدم البناء ونقضه وقيل القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام واذا علق
بفعل الغير فالمراد به الالتزام الاول فقضاهن سبع سموات فى يومين والثانى وقضى
ربك أن لا تعبدوا الاياه وقال الامام الطحاوى فى بارواء عن أصحابنا وأصل القدر
سر الله فى خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل وقال أبو القاسم الحكيم
الترمذى القدر سر الله والقضاء ظهور السر على اللوح المحفوظ والحكم نزوله على العبد
فالحكم يقتضى التسليم والقضاء يقتضى الرضا والقدر يقتضى التفويض وهو العلم

ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضاء الى العلم طريق الفلاسفة وأما الاشاعرة فطريقهم رجع القضاء الى الارادة والقدر الى الخلق كما قرره السيد في شرح المواقف فقال اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جللتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء فلما رجع القضاء الى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق الاشاعرة أيضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على منوال رجعه الى الارادة المذكورة في شرح المواقف بأن يقال القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود الاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل في رجع القضاء الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى آخر ما نقلناه عن شرح المواقف (وقد ذكرنا ما فيه معنى) أي غنية (في ظهور أن لا أثر للعالم وهذا) أمر نذكره سوى ما قدمناه (يزيد لوضوح) وهو (أنك لو كنت حاسبا) لسير الشمس والقمر (فعلت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا) المذكور (يكون كسوفاً)

المفقود الذي ذكر أن ادعاه كفر وعلى هذا لا يصلح أن يرجع الى العلم وبقيّة ما رواه الطحاوي رحمه الله والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان ودرجة الطغيان فالخذر كل الخذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة فان الله طوى علم القدر عن أنامه ونهاهم عن مرامه كما قال تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فمن سأل لم فعل فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين قال الشارح حكم الكتاب

أى يوم كسوف حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه (فلما جاء يوم كذا ووقع) ذلك
 (الكسوف) الذى كنت علمته (هل تظن أن علمك السابق هو الذى أثر فى وجوده)
 لا سبيل الى أن تظن ذلك (كذلك ما يقع على وفق العلم القديم) لا يؤثر العلم فى وجوده
 (انما يقع بكسب العبد مختار فيه) وغاية الامر أن الله جل وعلا له كمال العلم فكان علمه
 محيطا بكل ما يكون أنه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم (المخلوق لهم) عند
 الفعل وعزمهم (المصمم) (عليه) الذى هو محل قدرتهم (فلا يبطل التكليف ومن جعل
 القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجعلة والقدر وجودها) أى المخلوقات
 (فى الاعيان مفصلة من شارح الطوالع) لا قاضى البضاوى لا يخلو إما أن يريد بوجودها
 فى اللوح المحفوظ الوجود فى الكتابة أو يريد به العلم (فان أراد الوجود الخطى) أى فى
 الكتابة (حتى يستلزم) ذلك (حدوث القضاء) لان الكتابة حادثة (فهو) أى فالقضاء
 بهذا النفس يراولى (بعد التاخير) وانما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله (أولى)
 للاهتمام (وان رد) القضاء (الى العلم فواجب) أى فذلك الرد واجب وهو الذى ارتضيناه
 آنفا ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما فقال (وأما قوله عليه) الصلاة
 و(السلام فخرج آدم موسى لقوله) أى اقول آدم (لموسى أتؤمنى على أمر كتبه الله على

مدلول الآية وفيه دليل على أن تخلق الله تعالى لا يعمل بعلة فاعلية لان تخليقه قديم
 واجب الوجود لذاته وكل ما هو معلول بعلة فاعلية فليس بقديم ولا واجب الوجود
 وكذا لا يعمل تخليقه بعلة غرضية له تعالى سبحانه وتعالى عن الغرض لانه يستلزم الحاجة
 الى جبر النقصان بتحصيل ما يكمل الله هو الغنى بذاته الصمد وما سواه من الكائنات
 مفتقر اليه فيستحيل احتياجه الى غيره ولانه لو كان كل شئ معللا بعلة لكانت عليه
 تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن العلة وهو
 الله سبحانه وتعالى وأما الحكمة فانها ثابتة فى الافعال الالهية اذ لا يكون فعله سبحانه

قبل أن أخلق الخ فالمراد) ان آدم (جبه) أى ظهر عليه فى الحاجة (فى دفع اللوم) عنه
 (بعد التوبة) والحديث فى الصحيحين وغيرهما من حديث أبى هريرة بالفاظ منها للبخارى
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج آدم وموسى فقال له موسى أنت آدم الذى أخرجت
 خطيئتكم من الجنة فقال له آدم أنت موسى الذى اصطفاه الله برسالته وبكلامه ثم تلومنى
 على أمر قد قدر على قبل أن أخلق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خج آدم موسى
 وقوله (إذا المراد) بيان للمقصود من الحديث واستدلال بكونه المقصود فالمقصود (أن تلومنى
 بعد التوبة على أمر قد قضى على قبل أن أخلق) وإنما جلتنا على ذلك لا على اللوم على
 المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها (للاجتماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة
 و) على (انتفائه) أى اللوم (بعدها) أى بعد التوبة (ويكون قوله) أى قول آدم (كتبه الله
 الخ حكاية للواقع) لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا (هذا) الذى ذكرناه من
 أن هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وان معنى الحديث ما جلتنا عليه هو (موجب
 الدليل) بفتح الجيم أى الذى اقتضاه الدليل وهو ما سبق من الاجماع على الامرين لان
 الاجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضى امتناع إجراء الحديث على
 ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضى صحة حمل
 الحديث على ما ذكر (فان قيل) حاصل ما ذكرتم أن المعاصى واقعة بقضاء الله تعالى وقد

الاحكام ولا تكون عاقبة مفعولاته الا جيدة وحسنة وهى إما ظهور كمال قدرته وفهمه
 وغناه كفى خلق الشرور أو ظهور لطفه ورحمته كفى خلق الخيرات وأما قوله تعالى
 وهم يسألون فانه يدل على أن أهل التكليف يسألون عن أفعالهم ولقائل أن يقول قوله
 تعالى وهم يسألون وان كان متأكدا بقوله تعالى فويلك لنساء النهم أجمعين وبقوله تعالى
 وقفوههم انهم مسئولون الآية بآياه قوله تعالى فيومئذ لا يسئلكم عن ذنبه انفس ولا جان
 فليجاب أن يوم القيامة يوم طويل وفيه مقبالات فيصرف كل واحد من السلب

تقرأه (يجب الرضا) أي رضا العبد (بالقضاء اتفاقاً فيجب) حينئذ الرضا (بالمعاصي) التي منها الكفر (وهو باطل اجماعاً) لأن الرضا بالكفر كفر اجماعاً (قلنا الملازمة) بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي (ممنوعة) فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها (بل) يجب (الرضا بالقضاء) أي حكم الله تعالى الصادر عنه (لأنه المقتضى إذا كان منها) عنه وهو المعصية (لأن الأول) أي القضاء (صفته تعالى) وتقدس (والثاني) أي المقتضى (متعلقها الذي يمنع منه) سبحانه (ثم وجد على خلاف رضا تعالى) على ما عرفت من الفرق بين الإرادة والرضا على ما عليه أكثر أهل السنة (من غير تأثير للقضاء في إيجابه ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء) لما قدمناه في تقرير رجوع القضاء إلى العلم أو إلى الإرادة هذا تقرير ما في المتن وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى إنما الرضا مقتضى تلك الصفة وهو المقتضى وحينئذ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته وإيجابه إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا به باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم وأنه باطل اجماعاً وبقائه التوفيق (الأصل الرابع) في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء (قال الإمام الحجة) حجة الاسلام (أنه) سبحانه والإيجاب إلى مقام غير مقام الآخر توفيقاً اهـ (قوله الأصل الرابع قال الإمام الحجة الخ) قلت الثابت عند مشايخنا أنه قد زعم جمهور المعتزلة أن ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لا آمنوا ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان سفيهاً بخيل جائراً

و (تعالى متفضل بالخلق) وهو الایجاد مطلقا (والاختراع) وهو الایجاد لاعلى مثال سابق ونعمة الایجاد شاملة لكل موجود (و) هو سبحانه (متقول بتكليف العباد) أى متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهى والطول الفضل والزيادة والمتطول والمنفضل تفنن في العبارة (وليس الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه (وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك) أى كل من الخلق والتكليف (لما فيه من مصلحة العباد اه) كلام حجة الاسلام * واعلم أنه قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أموراً خمسة اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض عن الآلام (وقل من يذکر عنهم ایجاب ابتداء الخلق بل) الذي اشتهر ذكره عنهم أنه (إذا خلق) العبد (وكاف) بالبناء للمفعول فيهما (وجب إقداره) على الافعال التي كلف بها (واراحة الله وكل ما كان أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين أوفى الدين فقط مذهباً لهم) الاول للبغداديين والثاني للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالأصلح من جملة الامور الخمسة التي قدمنا ذكرها (قال امام الحرمين) في الارشاد (بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين) من

ما نعا حقا مستحقا وغاية ما يقدر عليه مما صلاح الخلق واجب عليه وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو مقدوره من مصلحته وكما فعل بالنبي صلى الله عليه وسلم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل وليس له عليه صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل جاثرا محاييا بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له البتة وقد رجع الى هذا بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب ثم الأصلح عند البغداديين منهم ما هو الأصلح في الحكمة والتدبير وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع والأصلح هو الانتفع وشبهتهم التي يعتمدون عليها أنا وجدنا الحكماء إذا كان أمر بطاعته محبا لها مريدا فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به الى طاعته إذا كان قادرا على أن يعطيهم ذلك وكان بذله إياه لا يخرجهم عن استحقاق الوصف

المعتزلة من أن العبد إذا خلق وكلف إلى آخر ما ذكرنا مانصه (فقد يتوهم منه وهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بما كمال العقل لأجل التكليف وليس هذا مذاهبهم) يعني البصريين ولم يستوف المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشأ التوهم وقد نقل الامام في الارشاد أولا عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وأنه إذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب إكمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة غلظتهم ثم نقل عن البصريين منهم أنهم أنكروا معظم ذلك يعني إيجاب ابتداء الخلق وإيجاب إكمال العقل كما دل عليه كلامه ونقل إجماع الفئتين البغدادية والبصرية منه - ثم على أن الرب سبحانه إذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركهم لابل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المراد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين وانما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجاوز فظاهره يوهمهم زال فقد يتوهمهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بما كمال العقل

بالحكمة ومنعه لا ينفعه وكذا إذا كان له عدو يدعو إلى موالاته ويجب رجوعه إلى طاعته فلان يجوز أن يعامله من الغلظة واللين الالبما يعلم أنه أنجع فيما يريد منه وأدعى له إلى ترك ما هو فيه من عداوته فان عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة فعلم أن أحدهما أدعى لعدوه إلى الموافقة والانبابة والاخر دون ذلك ففعل الادون وترك أن يفعل الأصلح الادعى وكلاهما في قدرته عليه ما بمنزلة لا يضره بذاهما ولا ينفعه منعهما كان عند الحكماء جميعا مذموما خارجا عن استحقاق الوصف بالجوهر والحكمة فلما كان هذا قريبا بيننا على ما وصفنا وكان الله عز وجل قادرا رحيمًا جوادا عليما بمواضع حاجته عباده أمرهم بطاعته وترك عداوته والرجوع إلى ولايته ولا يضره الاعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا أنهم لا يفعل بهم سيدهم الأصلح الاشياء لهم في دينهم وأدعى إلى طاعته سقما كان ذلك أوصحة لذة أو ألما آمنوا أو كفروا

لأجل التكليف وليس ذلك مذهب الذي مذهب منهم (فالأذى يتكمله البصريون أنه تعالى
 متفضل بكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه اثبات أسباب التكليف اهـ) كلام
 الارشاد وبه يظهر أن منشأ اتهم اطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون
 التفصيل الواقع في كلام الامام أولا (ثم قال الحجة) حجة الاسلام في الرسالة (ردا عليهم المراد
 بالواجب أحداً من إمام الفعل الذي في تركه ضرر إما آجل) أى في الآخرة عرف بالسرعة
 (كما يقال نجب طاعة الله أو عاجل) أى في الدنيا وان عرف بالعقل (كما يقال يجب على
 العطشان الشرب كي لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على التارك لما يتعلق
 من الضرر بالتارك كما فسر به بالحجة في الاقتصاد (وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى)
 أمر (محال كما يقال وجود المعلوم) أى ما يتعلق علم الله تعالى بوقوعه (واجب) وقوعه
 (اذا عدمه يؤدي إلى محال وهو أن يصير العلم جهلاً فان أراد الخصم) وهو المعتزلي بقوله أن
 ابتداء الخلق مثلاً واجب (المعنى الاول) وهو أن في تركه ضرراً آجلاً أو عاجلاً (فقد
 عرضته) تعالى (للضرر) ولحق الضرر محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقاً (أو) أراد
 المعنى (الثاني) وهو أن عدمه يؤدي إلى محال (فهو مسلم) حيث نظر إلى أن ابتداء الخلق
 والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شيء (لا بد من وجود) ذلك
 الشيء (المعلوم) وقوعه (أو) أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجباً (معنى ثالثاً فهو غير
 مفهوم اهـ) كلام الحجة وقد حقق المصنف أن المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي
 عدمه يؤدي إلى محال لكن ليس هو انقلاب العلم جهلاً بل الجهل فقال (واعلم أنهم) يعنى
 المعتزلة (يريدون بالواجب ما) أى فعلاً (ينبت بتركه نقص في نظر العقل) والجار والمجرور
 متعلق بقوله ينبت وثبوت النقص (بسبب ترك مقتضى قيام الداعي) إلى ذلك الفعل
 أطاعوا أو عصوا قال الله تعالى وابلواهم بالحسنات والسيئات لعلمهم يرجعون وقال
 وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء وذلك أن يعاملهم بمختلف

وحذف متعلق النقص العلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن أن يجري اسمه على
 اللسان مع اضافة هذه الكلمة المستحسنة (وهو) أي الداعي (هنا كمال القدرة) الالهية
 (والغنى) المطلق (مع انتفاء الصارف) عن ذلك الفعل (فتركه المراعاة المذكورة) فيما
 مر بعناها لا بلفظها وهي مراعاة ما هو أصل للعبد في الدين فقط أوفى الدين والدين (مع
 ذلك) أي مع قيام الداعي وانتفاء الصارف (بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب) ما اقتضاه
 قيام الداعي (أي لا يمكن أن يقع غيره له تعالى) سبحانه (عما لا يليق وهذا) الذي يريدونه
 هو (المعنى الثاني الذي ذكره حجة الاسلام) فان حاصله أن عدم الفعل يؤدي الى محال في
 حقه سبحانه وتعالى (وظاهر تسليم الحجة رحمه الله) المعنى الثاني (أنهم اذا قصدوا) معنى
 قولنا (المعلوم يجب وقوعه فهو) معنى (صحيح ومراده) أي مراد حجة الاسلام رحمه الله
 (تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط) لهذا المعنى (لا) تسليم اطلاقه (مع موضوعه) أي
 مع تسليم ما وضع له عندهم وهو أن الواجب ما ثبت بتركه نقص في نظر العقل وهو فيما
 نحن فيه البخل كما مر فان هذا عين المذهب الاعتزالي وإنما مراده أن ابتداء الخلق واجب
 الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وأن ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال
 هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لقصود أهل الاعتزال (والا) أي وإن لا يمكن ذلك
 مراد حجة الاسلام بأن سلم لهم اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في كلامهم - ثم على
 ما قدمناه (لزم) أن يسلم (أن كل أصل) للعبد (يجب وقوعه) له (لان كل ما علم وقوعه)
 للعبد (فهو الأصل) له (عندهم) زعماءهم أن هذا مبالغته في تنزيه الباري تعالى (اذ لا يخفى
 أن كل مسلم فاعما يقصد المبالغة في تنزيه الباري سبحانه بما ينسبه اليه فلا يمكن القول
 بوجوب الأصل) على الله سبحانه (الامع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصل)
 للعباد لما مر عنهم من أنه ثبت بتركه ما لم يقع منه نقص في نظر العقل وهو محال في حقه
 سبحانه (وصرح الامام) يعني امام الحرمين (بفهم هذا المعنى من كلام) أبي القاسم

(الكعبي) وهو من رؤس معتزلة بغداد (وصرح) أي الامام (بأنهم) يعني معتزلة بغداد
 (قالوا ان تخليد الكفار في النار والاغلال أصح لهم) في الآخرة (وكذا الاصلح للفسقة
 عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم) وإذا انتهوا إلى ذلك سقطت مكالمتهم كما قال
 الامام في الارشاد لان كلام من الامرين عناد ومكابرة في الضروريات (لحقيقة الخلاف)
 بيننا وبينهم (في موضعين) أحدهما (كون كل واقع روعى فيه الاصلح للعباد) الثاني
 (أنه لو لم يكن كذلك) أي لو لم يكن كل واقع روعى فيه الاصلح للعباد بأن وقع ما ليس أصح
 لهم (كان) وقوعه (تقصا) لما مر من أن المنع من الاصلح بخلافه يجب تنزيهه تعالى عنه وقد
 علمت أن قواهم في كل منهما خطأ لما لم يزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه
 (ولزمهم) مع ذلك (خطأ ثالث نقالوا به وهو) أي ذلك الخطأ (عدم قدرته على اصلاحهم)
 يعني الكفار والفسقة (وهذا يثبتهم) من ضلالتهم ولزومه لهم من قواهم بوجوب الاصلح
 وتفسيرهم الواجب بأنه الذي لا يمكن أن يقع غيره (اذ) قد (كان من معلومه تخليدهم في
 النار) الذي هو أصح لهم عند المعتزلة (وقوع خلاف معلومه) تعالى (محال) لما مر من
 استلزامه المحال الذي هو البخل (فلا تتعلق القدرة به) أي بالوقوع المذكور لما تقر من
 أن متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى عن ذلك
 علوا كبيرا وتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة لما تقر (وقد) ورد الكتاب العزيز بصحة
 تعلق الارادة به (قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا) وقال
 تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة أي

الاحوال على ما يرى الاصلح والادعى الى الحق (قوله وقال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من
 في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك من الآيات) قلت نحو قوله تعالى ولو شاء لهداكم أجمعين
 وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقد أجمع المسلمون وأهل الاديان السماوية
 قبلهم على الدعاء لله تعالى وطلب المعونة على الطاعات والعصمة عن المعاصي وكشف

مهتدين أو ضالين (إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي) المعارف لاهل
اللسان (كون مقابل الواقع مما يدخل تحت) مشيئته تعالى فيكون داخل تحت (قدرته)
سبحانه و (تعالى وكونه لا يفعله) أي انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء (على موافقة
العلم) بأنه لا يفعله (لا يسلبه الامكان الذاتي) المقتضى لصحة تعلق القدرة به (وذلك) أي
الذي سلب الامكان الذاتي فكان متمتعاً لذاته كاجتماع الضدين (هو الذي لا تتعلق به
القدرة) لعدم صلاحيته لتعلقها بالقصور في القدرة (فاستحالته) أي استحالة وقوع
خلاف معلومه تعالى (غيره) وهو تعلق العلم بعدم وقوعه (لذاته) والحاصل أن ما امتنع
وقوعه اتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته تمتنع لغيره وامتناعه لغيره لا يسلبه الامكان
الذاتي المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم أنه غير مقدور بمعنى أنه لا يصح تعلق القدرة به باطل
(وليس لهم) أي للعتزلة (في هذا المطالب) وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى (مستمسك)
بفتح السين أي شيء يستمسكون به (مستمسك) بكسرها أي له استمسك أي أدنى قوة
(ونحن) معشر أهل السنة لاندين الله تعالى بما زعموه بل (ديننا) الذي ندين الله به اعتقاد
(أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا يستل عما يندعل) كما نطق به كتابه العزيز في
ما بهم من الضرر وبإزالة ما بهم وبأهل عنايتهم من المرض وتبديل ذلك بالعافية وبأن
الإيجاب عليه يناق في الألوهية وبأن إبليس استمهل الزمان الطويل بقوله أنظرني إلى يوم
يبعثون فأمره الله تعالى بقوله أنك من المنظرين ثم انه بين أنه انما استمهله لا غواء الخلق
وكان تعالى عالماً بأن أكثر الخلق يطيعونه كما قال تعالى ولقد صدق عليهم إبليس ظنه
فاتبعوه الا فر يقام من المؤمنين فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد لامتنع أن
يعمله ويمكنه من المفساد العظيمة وبأن الله تعالى من على العباد بقوله تعالى بل الله بمن
عليكم أن هداكم فلو كان الأصلح على الله تعالى واجباً لم يصح الامتنان لان اعطاء
ما هو الواجب لا يكون منه والجواب عن شبهتهم بأن منع الأصلح لا يكون بخلاً اذا كان
مشتلاً على حكمة بل عدلاً والله تعالى أعلم

الآيات الثلاث المشار اليها وهي قوله تعالى ان الله يفعل ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل (كل عوض وابتداء) ان الله ما خلقه سبحانه (من الرزق) فهو (فضل منه) عليهم (بلا استحقاق) عليه تعالى (لا يجمع منه تركه اذا استحقاق ذلك) الرزق (انما يكون لغير المملوك فاما المملوك بجملة هويته) أي ذاته الشخصية (وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله) على ماله (أجر او رعاية مصلحة فضلا عما) أي عن أن يستحق رعاية ما (هو الاصلح وهو) أي والحال أن ذلك المملوك (مستحق عليه) ذلك العمل لماله أو والحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لماله فراجع قوله هو إما المملوك وإما العمل (وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إماتة) لمن منعه من الخلق (وله) تعالى (أن يعينهم اتفاقا) منا ومنهم وقدر المصنف تمسكهم بقواهم أن ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فقال (وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل) بالنسبة (للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو) سبحانه (الحكيم) ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع (يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء) دون ايجاب بسبب الاختيار والمشيئة (كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء له سبحانه كمال الصفات) التي دلت عليها أسماء الحسنى الواردة في الكتاب والسنة ويسمى معظمها صفات أيضا (من الكريم) وقد قيل في معناه إنه المتفضل الذي يعطى من غير وسيلة ولا مشقة (والمتجاوز) الذي يعفو عن العقاب ولا يستعصى في العتاب وقيل معناه المقدس عن النقائص والعيوب ومن هذا قولهم كرائم الاموال لنفائسها (والجواد) وهو الواسع العطاء (وشديد العقاب وعدم بعضها نقص) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات) أي أمور تتعلق بالصفات بها (فانقسم الخلق) لذلك (الى شقي بعدله وسعيد بفضله) كما قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير (مع أن الفضل

والكرم تعلق بالكل) البر والفاجر والمؤمن والكافر (فان الكافر منعم عليه في الدنيا على رأي القاضى) أبى بكر منا كالمعتزلة أنعم عليه خالقه تعالى (بما خوله) أى أعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وأمور يمتد بها (الآن) الشيخ أبى الحسن (الاشعرى) ذهب الى أن ما أوتي به الكافر في الدنيا من قوى وملاذات - استدراج له فهو في الحقيقة نقمة عليه - (قال) مبينا ما ذهب اليه (إذا كان ذلك) الامر الذى ناله في الدنيا (قد حجب به عن الله تعالى فليس بنعمة) بل هو نقمة (قال الله تعالى) يحسبون أن ما آتاهم به من مال وبنين نسار ع لهم في الخيرات بل لا يشعرون) فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسار ع لهم في الخيرات خبر أن وقوله بل لا يشعرون انتقال الى بيان أنهم كالبهاائم لا شعور لهم لبتأملوا فيه علموا أن ذلك الامداد استدراج لا مسارعة في الخير وقد نصر المصنف مذهب القاضى فقال (لكن تذكر فى القرآن حكاية قول الانبياء للكفار) الذين بعثوا اليهم (فاذكروا آلاء الله) أى نعمه (فاذقوا أنما فى أنفسهم انهم وطغيانهم) واقع (باختيارهم) فلا تخرج به عن كونها نعم فى أنفسهم (وان كانت) تلك النعم (سببا) لتتمادى على ما هم عليه لاعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مرضى لخالقهم وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم (فلم تلجئهم) تلك النعم الى الكفر وواعلم أن الاشعرى لا ينكر كونها تسمى نعم الله تعالى الى أن حكمة ايصالها اليهم استدراجهم لأنهم كون الحجة عليهم - لم أبلغ لأن ينعموا به فى الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون (واختلف مشايخنا) معشر الحنفية (فى أنه) هل (يستجاب للكافر دعوة فقيل لا) يستجاب له دعوة فى أمر الآخرة (ولا) فى (أمر الدنيا) وان نالته فيها نعم ونفى الاستجابة منقول فى معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك فى تفسير قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال وبها استدل لهذا القول وفى شرح العقائد اختلاف المشايخ فى أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر فنعه الجمهور فجعل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وما جرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز

وقوع الاستجابة أقرب وعليه جرى الروايات من الشافعية في كتابه بحر المذهب حيث
 نقل الخلاف في المسئلة (فما) أى فعلى هذا القول وهوننى استجابة دعائه ما (قد يقع عند
 دعائه) من الامور التي يدعوبها (كان منجزا في علم الله تعالى له غير معلق فيه) أى في علم
 الله تعالى (بدعائه وقيل نعم) يستجاب له (في أمر الدنيا) لا في أمر الآخرة لان في قوله
 تعالى انك لمن المنظرين بعد حكاية قول ابليس رب أنظرني الى يوم يعثون إجابة لابليس
 والى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم وأبونصر البوسى ولما كان القول الاول من هذا
 الخلاف قد يوهم أن الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا مع أن الرحمة تعم في الدنيا البر والفاجر
 والمؤمن والكافر نفي المصنف رحمه الله هذا الوهم بقوله (ومع هذا) أى ومع هذا الخلاف
 المشتمل على القول بنفي استجابته تعالى دعاء الكافر (فرحمته) تعالى (سبقت غضبه) كما
 نطق به الحديث الصحيح (حتى إن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده أكثر) من
 مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر بالفتح وهو موضع الظهور أى مواضع ظهور آثار
 الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب ومن في قوله من عباده بيانية متعلقة بقوله مظاهر
 (أرايت) أي المتأمل (أهل النار أكثر حصى) أى عددا (من أهل الجنة من الخور
 والولدان ومؤمنى الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف لا تحصى من السنين يرد
 منهم كل يوم سبعون ألفا الى البيت المعمور ثم لا يعودون اليه أبدا) كما ورد في حديث الاسراء
 في صحيح مسلم وغيره واعلم أن من عادة العرب أن يعدوا ما استكثروه بالحصى بأن يجعلوا
 لكل فرد من أفراد حصاة ثم يعدوا الحصى فإذا قصدوا عد جمعين كثيرة أفرادهما وجعلوا
 لكل فرد حصاة كان الاكثر عددا أكثر حصى (قال الحجة) حجة الاسلام (في دفع
 قولهم) أى المعتزلة بوجوب الاصلح (اذا لم يتضرر) تعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن
 للوجوب معنى في حقه) تعالى (ثم مصلحة العباد) انما هي في (أن يخلفهم في الجنة لا في
 دار البلاء) أى الدنيا (معرضين لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا وهذا تلخيص لكلام

حجة الاسلام وعبارته ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة فأما أن يخلقهم في دار البلياء
 ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول العرض والحساب فإني ذلك غبطة
 لا ولي الالباب (وأنت قد علمت) كما قدمناه (أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه) أي
 كون ذلك الأمر الواجب (لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال
 وهو اتصافه) تعالى (بما) أي بالجنس الذي (لا يجوز عليه على زعمهم) متعلق بقوله
 لاستلزامه (فلا يكون) تعالى (بهذا) أي بسبب هذا (الوجوب معترضا) بفتح الراء
 كما ألزمهم به الحجة (لأن التعريض له) أي للضرر (أنما يلزم لو كان لا يجاب مبنيا على
 التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه) **ك**ما ينبغي عنه التعبير بالترك في قول حجة
 الاسلام إما أن يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر (وليس هذا) الذي قالته المعتزلة
 هنا من وجوب رعاية الأصلح (كذلك) أي مبنيا على التخيير (لأن حاصل كلامهم فيه
 سلب قدرته) تعالى (عن ترك ما هو الأصلح) فليس قادر عليه عندهم (لأنه قاهرته
 عن الاتصاف بما لا يليق به فلذا) أي فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الأصلح
 (حكوا بأن كل ما علم كونه) أي وقوعه ووجوده (من خلود أهل النار فيها وأهل الفساق
 وحبط أعمالهم على قواهم هو الأصلح فتولاهم يجب الأصلح كقولنا يجب أن لا يتصف
 تعالى (بنقص و) كقولنا يجب (وقوع وعده) تعالى (فالسبيل إلى دفعهم عما هو منع
 كون كل واقع هو الأصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به) تعالى أي الجنس الذي زعموا
 لزومه (بتقدير أن لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه) أي طاقة
 ذلك الملك العظيم (أو) أن لا يعطي كل فرد من العبيد (مصلحته) وقوله (جبرا) حال عما
 تضمنه يعطي أي حال كون ذلك الاعطاء جبرا أي مجبرا عليه دون اختيار (بعد أن عرفه)
 أي عرف كل فرد من العبيد يعني المكافين (طريقها) أي المصلحة (وأقدره) أي جعل
 له قدرة عليها وعلى خلافها (ولم يجبره على خلافها وليس ذلك) القول بأن كل واقع هو

الاصلح وبلزوم ما لا يليق بتقدير عدم اعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما في الوسع (إلا
 صادرا عن نقص في الغريزة) أي الطبيعة بمعنى أنه صادرا عن عقل ناقص فعبر عن نقص
 العقل الذي يختلف معه الفهم بنقص الغريزة (وكذا كون الخلود في النيران أصح لمن فعل
 بذلك) الخلود فيها (من مشاهدة جمال رب العالمين في أعالي الجنان أو) كونه أصح من
 (مجرد) نعيم (الجنان) صادرا عن نقص في الغريزة أي خلل في العقل (وهذا) القول
 أيضا عني كون الخلود في النيران أصح (انكار للضروريات) من انتهى إليه كان معاندا
 فيسقط الكلام معه (ومن مشهور دفعهم) أي دفع المعتزلة بإبطال ما زعموه (مناظرة)
 أبي الحسن (الاشعري مع) أبي علي (الجبائي) رأس المعتزلة في أواخر الثلثمائة
 فابعدا (وكان الاشعري تليذه وعلى مذهبه قتال وصار إماما في السنة قال) أي
 الاشعري (له) أي للجبائي (لو أن صبيامات فرأى منزلة رفيعة) في الجنة (لبالغ مسلم
 فقال يا رب لم تدم حياتي حتى أبلغ فأجتهد) في الطاعة (فأنال) منزلة رفيعة (مثله قال)
 أي الجبائي (يقول الله تعالى له) أي لأصبي (علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الأصل لك
 الموت في) سن (الصبا قال) أي الاشعري للجبائي (فينادي) حينئذ (الكفار من
 دركات لظي بالهناء ما علمت أنا إذا بلغنا عصينا فها لا أمتنا في الصبا) فاناراضون بما دون
 منزلة الصبي (فانقطع الجبائي وتاب الامام الاشعري) عن الاعتزال ورجع الى ما كان
 عليه السلف وأخذ في نقض قواعد المعتزلة قال المصنف (و) قد (استغنيانا بهذا) أي بما
 سقناه في الاصل الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح (عما ذكره) حجة الاسلام (في الاصل
 السابع) لانه قد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف والاصل
 السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح وقد رأى المصنف أن الانسب إيرادهما معا في الاصل
 الرابع * وعلم أن المشهور أن مناظرة الاشعري والجبائي في ثلاثة أخوة أحدهم مطيع
 مات على الطاعة والاخر عاص مات على المعصية والثالث مات صغيرا كما هو مذكور في

المواقف وأول شرح العقائد ولما رأى المصنف أن ما في عقيدة حجة الاسلام ينطبق مقصوده على ذلك أوردته حكاية بالمعنى وعبارة حجة الاسلام وليت شعري بم يجب المعتزلي عن مسألة نفرضها عليهم وهو أن نفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلماً وبين بالغ مات مسلماً أي طائعا إلى آخر كلامه فلم يجعل ماذ كره عين حكاية الأشعري والجباقي وقيد الصبي بالمسلم ولم يقيده المصنف بذلك بناء على القول بأن اطفال الكفار لا يدخلون النار وهو الجاري على أصول المعتزلة وازاج عندنا والله أعلم (الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين) وهو الاصل الثامن في كلام حجة الاسلام وقد أوسع فيه المصنف فبدأ بتحرير محل النزاع فيهما بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره أنهم ما يلاقان لثلاثة معان ليس الاول ولا الثاني منها محل للنزاع وإنما محل النزاع المعنى الثالث فقال (لا نزاع في استقلال العقل بادرالك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و) صفة (النقص كالعلم والجهل) وكان عدل والظلم فان العقل يستقل بادرالك حسن العلم والعدل وقبح الجهل والظلم (وردد شرع أم لا و) كذا لا نزاع في استقلال العقل بادرالك الحسن والقبح (بمعنى ملائمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه) فإنه عندهم حسن (و) بالنسبة إلى (أوليائه) فإنه عندهم قبح وتعبير المصنف بلاءمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بلاءمة الطبع ومنافقته لأن ملائمة الغرض أعم كما يظهر للمأمل وملائمة الطبع كحسن

(الاصل الخامس في الحسن والقبح العقليين لا نزاع في استقلال العقل بادرالك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص) قلت صفة الكمال كل صفة توجب ارتفاع شأن المتصف بها وصفة النقص كل صفة توجب انحطاط شأن المتصف بها (كالعلم والجهل ورد الشرع) بهما (أولا وبمعنى ملائمة الغرض وعدمها) أي موافقة غرض الفاعل ومخالفته (كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه)

الحلو وقبح المرفاع قل يستقل بإدراك الحسن والقبح به - هذا المعنى أيضا وفاقا منا ومنهم
 (وانما النزاع) بيننا وبينهم (في استقلاله) أي العقل (بدركه) بسكون الراء أي إدراك
 ما ذكر من الحسن والقبح (في حكم الله تعالى فقالت المعتزلة نعم) هما بهذا المعنى عقليان
 قالوا بآيات المرادهم (يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع) متعلق بقوله حكم
 الله أي ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع (على وجه ينتهض) معه
 الفعل (سببًا للعقاب إذا أدرك) العقل (قبحه) قالوا (و) يجزم العقل (بثبوت حكمه
 جل ذكروه فيه) أي في الفعل (بالإيجاب له والثواب بفعله) أي إيجابه في الخارج
 (والعقاب بتركه إذا أدرك) ظرف للجزم أي يجزم العقل بذلك وقت إدراكه (حسنه على
 وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا) القول من المعتزلة (بناء) منهم (على أن للفعل
 في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين) أي يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب إليه مقدماءهم (أو) أن
 للفعل حسنا وقبحا ابتداء (الصفة) أي لاجل صفة (فيه) حقيقة توجبهم له كإيجاب
 إليه الجبائية وقوله (قد يستقل) صفة ثانية أي حسنا وقبحا بوصفان بأنهما ذاتيان
 أو أنهما الصفة وبأنه قد يستقل (بدركه) بسكون الراء أي بإدراكهما (العقل
 فيعلم) أي العقل والاسناد مجازي والمراد أن العاقل لا إدراك عقله الحسن والقبح

وانما النزاع في استقلاله) أي استقلال العقل (بدركه في حكم الله تعالى) يعني كونه
 مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا وللذم والعقاب (فقالت المعتزلة نعم) يجزم العقل
 بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببًا للعقاب إذا أدرك قبحه
 وبثبوت حكمه جل ذكروه فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه
 على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا) أي قول المعتزلة (بناء على أن للفعل
 في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه) أي في الفعل (قد يستقل بدركه) أي الحسن
 والقبح الذاتي وما للصفة (العقل) بالرفع فاعل يستقل (فيعلم)

المذكورين يعلم (حكم الله تعالى باعتبارهما فيه) متعلق بحكم والضمير للفعل أى يعلم
حكم الله تعالى الكائن في الفعل المتعلق به (وقد لا) يستقل العقل بأدراك الحسن والقبح
في الفعل (فلا يحكم) فيه (بشيء حتى يرد الشرع) كاشفاً عن ذلك الحسن والقبح (لحسن
صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال) إذ لا استقلال للعقل بأدراك الشيء
منهما (وقالت الشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح) ذاتيان ولا صفة
توجبهما (وانما حسنه ورود الشرع باطلاقه) أى الاذن لنافيه (وقبحه وروده بحظره)
أى بالمنع لنامنه (واذ لورد) الشرع (بذلك) أى باطلاقه لنا أو بحظره (لحسنه أو قبحناه)
أى حكمنا بأنه حسن أو قبح (بهذا المعنى) وهو كونه مأذوناً لنافيه ومحترماً علينا (فحال
بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين) الحسن والقبح (كحال قبل وروده) فى أنه ليس

العقل (حكم الله تعالى باعتبارهما) أى باعتبار الذات والصفة (فيه) أى فى العقل (وقد لا)
أى وقد لا يدرك (فلا يحكم بشيء حتى يرد الشرع) كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح
صوم أول يوم من شوال (فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه فى حكم الله أعنى كونه مناطاً بالمدح
عاجلاً والثواب آجلاً والذم والعقاب هو العقل لا بمعنى أنه لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر
أنه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما فى وظائف
العبادات بل بمعنى أنه يقتضى المأمورية والمنوعية شرعاً وان لم يرد كما أنه يحكم على الله
تعالى بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له أن يعكس القضية فالعقل مثبت فى
الكل والشرع مبين (وقالت الشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وانما حسنه
ورود الشرع باطلاقه وقبحه وروده بحظره واذا ورد) النقل (بذلك) أى بالاطلاق أو الحظر
(لحسنه أو قبحناه بهذا المعنى) فحال بعد ورود الشرع بالنسبة الى الوصفين (أى الحسن
والقبح) كحال قبل وروده) فكما أنه قبل ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فكذلك بعد
ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذى

حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهم له ولولا ورود الشرع لم يعرفا (فلا يجب قبل البعثة
 شيء) عند الاشاعة (لا ايمان ولا غيره ولا يحرم) قبل البعثة (كفر) وانما وجب الايمان
 وسائر الواجبات وحرم الكفر وسائر المحرمات بالشرع (وقالت الحنفية فاطبة بثبوت
 الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة) وهو أن العقل قد يستقل بأدراك
 الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة في يدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من
 الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سبباً للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه
 تعالى فيه بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه إلا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف
 حكم العقل بذلك على ورود الشرع قالوا نعم ما قصر العقل عن ادراك جهة الحسن والقبح
 فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال يأتي الشرع كاشفاً
 عن حسن وقبح فيه ذاتيين أو لصفة وخالفهم الحنفية في هذا الاطلاق ثم اختلفوا أعني
 الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع جميع الاحكام فلا يقضى العقل في شيء منها
 بمقتضى ما أدركه إلا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل أو المتوقف على

تقدم هو الشرع لا بمعنى أنه لا فائدة للعقل فإنه آلة فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل
 بل بمعنى أنه قبل ورود الشرع لا يعرف ما ينبغى أن يكون مأموراً به أو منهيًا عنه شرعاً
 فالشرع هو المثبت والمبين ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممتنعاً (فلا
 يجب قبل البعثة شيء لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر) وقالت الحنفية فاطبة بثبوت الحسن
 والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة (قلت الذي قالته الحنفية رجعهم الله ان
 الحاكم والموجب في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذي تقدم هو الله تعالى تعالى أن يحكم
 غيره والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله تعالى وإيقافه وان
 لم يرد الشرع إما بلا كسب كحسن الصدق النافع أو معه لكن لا بطريق التوليد أو
 الإيجاب بل بمخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع وكثير منها ليس

ورود الشرع أكثر الأحكام دون أحكام خاصة منها وسيأتي في المتن تفصيل ذلك (ثم اتفقوا) أي الحنفية (على نفي ما بينته المعتزلة على إثبات الحسن والتجريح للفعل من القول بوجوب) أمور على الله تعالى كوجوب (الأصلح) للعباد (على ما قدمناه) عن المعتزلة في الأصل الرابع (ووجوب الرزق) ووجوب (الثواب على الطاعة) ووجوب (العوض في إيلام الأطفال والبهائم) ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات (مرتكبها) بلا توبة) وقوله (بناء) مفعول لأجله هو علة لقوله نفي أي اتفق الحنفية على نفي ما فترعته المعتزلة على أصل الحسن والتجريح العقلين من الأمور المذكورة وذلك النفي للبناء من الحنفية (على منع كون مقابلاتها) أي مقابلات الأمور التي أوجبها المعتزلة (خلاف الحكمة) وتلك المقابلات كفعل غير الأصل ومنع الرزق وما على منوالهما (بل) قالت الحنفية (ما ورد به السمع) أي المسموع من الكتاب والسنة (من وعد الرزق) وعد

للعقل مدخل في معرفته فالشرع مثبت في الكل والعقل مبين في البعض والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه أن الموجب والحاكم هو الله تعالى وأن العقل ونظيره آلة للبيان وسبب عادي لا مولد وأن مدخله ليس مطلقا وبينه وبين مذهب الأشاعرة من وجهين أنه قد يعرف ما للعقل بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه وإن لم يرد الشرع من الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان في أول أقواله مثلاً وحرمة تكذيبه والالزام الدور أو التسلسل وأنه بعد ورود الشرع آلة لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أو قبحه لافهم الخطاب وصدق الناقل فقط فالعقل ليس بعنبر كل الاعتبار في مواجب التكليف لأن الأفعال مسندة إلى الله تعالى خلقا ولأن الزعم يعارضه كثيرا فلا يكاف بالآيمان العاقل قبل البلوغ (١) وشاهد الجبل قبل إدراك الدعوة وزمان التجربة فلا يعذب إن لم يعتقدا كفرا ولا إيمانا خلافا للمعتزلة

(الثواب على الطاعة و) على (ألم المؤمن و) على ألم (طفله حتى الشوكة يشاكها) المؤمن
 (محض فضل وتطول منه) تعالى دون وجوب عليه عز وجل (لا بد من وجوده) أى
 وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه (لوعده) الصادق (لأنه صلى ثناء عليه
 سبحانه هو كما أثنى على نفسه) واعلم أن الشيخ عز الدين أنكرفى قواعده كون المصيبة من
 ألم وغيره يؤجر عليها وخطأ من قال ذلك لأن المصيبة ليست من كسبه والمرء انما يؤجر
 على عمله وكسبه قال تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاسنوى بأنه خلاف
 نص الشافعى المستند الى حديث عائشة وهو فى الصحيحين ما يصيب المسلم من نصب ولا
 وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها الا كفر الله بها من خطاياها ونص الشافعى
 هو ما فى الام فى باب طلاق السكران ولفظه ان قال قائل هـ ذأى السكران مغلوب على
 عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله قيل المريض مأجور مكفر عنه بالمرض
 والمجنون مرفوع عنه الله لم فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب اه فقد
 جعل المريض مأجورا مكفرا عنه بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعى رضى الله عنه على
 أن المريض مأجور بالصبر على المرض أو الرضا به مكفر عنه بنفس المرض لان الشيخ
 عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا للحديث السابق انما يرى أن المرض مكفر من
 حيث إنه عقوبة عاجلة تمحص الذنوب كما أن عقوبة الآخرة تمحص ذنوب المؤمنين (وما لم
 يرد به سمع) أى دليل سمعى (كنعوىض البهائم) عن آلامها (لم نحكم بوقوعه وان
 جاوزناه) عقلا (على ما سنذكره) والباين المصنف رحمه الله ما خالفت الحنفية فيه المعتزلة
 من الفروع التى بنوها على أصل الحسن والقبح الذى وافقوا فيه المعتزلة أخذ بيديهم وفاقهم
 للمعتزلة فى نفي تكليف ما لا يطاق فقال (ولا أعلم أحدا منهم) أى الحنفية (جوز) عقلا
 (تكليف ما لا يطاق) فهم فى هذا مخالفون للاشعرية فى تجويزهم إياه عقلا والمراد أنهم
 يمنعون التكليف بالمتنع لذاته أما المتنع لتعلقه لم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان

من علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن التكليف به جائز عقلا واقع وفاقا (و) الحنفية مع قولهم
 بالحسن والقبح العقليين (اختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها في فعل حكم) هو
 مرفوع بقوله يعلم نائب عن الفاعل أي اذا علم ثبوت حسن أو قبح في فعل من أفعال
 العباد هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم (الله) تعالى (في ذلك الفعل
 تكليفي) بالرفع نعت لقوله حكم (فقال الاستاذ أبو منصور) الماتريدي (وعامة مشايخ
 سمرقند) أي أكثرهم (نعم) يعلم على هذا الوجه (وجوب الايمان بالله) وجوب (تعظيمه
 وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه) تعالى كالكذب والسفه (و) وجوب (تصديق النبي عليه
 السلام وعبادته) أي ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما (معنى شكر المنعم) فإن
 قيل شكر المنعم أعم من الامور المذكورة فإنه صرف العبد لجميع ما أنعم الله تعالى عليه
 به من سمع وبصر ونظر وغيرها الى ما خلقه له كصرف البصر الى المشاهدات والنظر
 الى ما يفيد دلالة على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه والسمع الى تلقي أوامره
 ونواهيها ووعدته ووعيده قلنا كل ذلك من درج تحت وجوب تعظيمه تعالى (وروى)
 الحاكم الشهيد (في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله) انه قال (لا عذر لأحد في الجهل
 بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض) وخلق نفسه وسائر مخلوقاته (وعنه) أي
 عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال (لولا يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم

(قوله واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها) أي الحسن والقبح (في فعل حكم الله في
 ذلك الفعل تكليفي) فقال الاستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الايمان بالله
 وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وهو
 معنى شكر المنعم وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في الجهل بخالقه
 لما يرى من خلق السموات والارض وعنه لولا يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته
 بعقولهم) قلت قال في الفصول المذهب أن العقل معته برشرط الاسباب للصحة مطلقا

ونقل هؤلاء) يعني الاستاذ ابا منصور وعامة مشايخ سمرقند (مذهب المعتزلة على خلاف
المهيع الاول) والمهيع الطريق وقيل الطريق الواضح وليس للتنقييد هنا بالوضوح كبير
معنى (قالوا) يعني الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند (العقل عندهم) أي المعتزلة (اذا أدرك
الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا) معشر من ذكر من
الحنفية (الموجب) لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل (هو الله
تعالى) يوجبه على عبادته ولا يجب عليه سبحانه شيء باتفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم
(والعقل) عندنا معشر من ذكر من الحنفية (آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه)
بكون الطاعة وإضافة المصدر إلى المفعول أي اطلاع العقل بأن يطلع الله (على الحسن
والقبح الكائنين في الفعل) والخاصة أن العقل عندهؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب
عادي لا مولد كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الأشاعرة
أن الأشاعرة قائلون بأنه لا يعرف حكم من أحكام الله تعالى إلا بعد بعثة نبي وهؤلاء
المتريدين يقولون قد يعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به إما بلا
كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار وإمام كسب بالنظر وترتيب
والوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد وتبيينه ليمتوجه إلى الاستدلال أو إداراة مدة
التجربة المعينة عليه سواء جعلها الشارع علما لذلك كالبلوغ الغالب كماله عنده لتمام
التجارب وتكامل القوى أولا ككافي شاهق الجبل وأيسر في تقديرها في حقه دلالة بل في علم
الله تعالى أن تحققت (١) لهو والافلاوي يحمل قول أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في
الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانس ويعذر في الشرائع إلى قيام الحجّة ومن المشايخ
حتى أبي منصور رحمه الله من جله على ظاهره فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصبي
العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية والاول هو الموافق لظاهر النص والرواية اه
والله تعالى أعلم

المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبي ككثير الاحكام (وأشار بعضهم) أي بعض
مشايخ سمرقند (إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم) أي عن المعتزلة هو (قوله بوجوب)
رعاية (الاصح) للعباد (عليه تعالى عن ذلك) سبحانه (فانه) أي الشأن (إذا أدرك العقل)
الحسن في الفعل أو جب وجوده منه تعالى وإذا أدرك (القبح أو جب عدم وجوده
منه تعالى) أي أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح (قلنا) رد الماتق له الاسناد
وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى إيجاب العقل عندهم ليس معنى إيجاب العقل
عند المعتزلة ما ذكر (بل) معناه أن العقل (إذا علمه) أي إذا علم حسن الفعل
(عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الامر أعني استحالة عدمه على زعمهم فالخاصل) في
تحرير نقل مذهب المعتزلة هو (أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا) وهو
أن يستلزم ترك الفعل قبحا (في فعل يصح نسبته إليه تعالى و) نسبته (إلى العباد كإيصال
رزق الفقير) اذ يصح أن ينسب إلى الله تعالى بأن يقال أوصل الله رزق فلان ويصح أن
ينسب إلى العبد فيقال أوصل فلان رزق فلان (أدرك وجوب وقوعه) جواب إذا أي
أدرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل (منه سبحانه) وتعالى وفسر المصنف الوجوب
بقوله (أي لا بد منه) لأن ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله الرزق
هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقراء من نوع الانسان وإيصاله فعل حسن
لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدر
(لاستحالة غيره) أي عدم الوقوع أو وقوع خلاف ما قدره الله تعالى (وأدرك) أي العقل
(أمره سبحانه عباده بذلك) الفعل (الحسن كالزكاة) أي التزكية وهي إيتاء المقدار الذي
قدره تعالى من الرزق لتحقيقها (بناء على اختيارهم) ذلك الإيتاء فوجوب إيصال الرزق
بالنسبة إليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر (بخلاف
وجوبه) أي الفعل المذكور (عليه) تعالى (بالمعنى الذي قالوا) أي الماتريدي وعامة

مشايخ سمرقند في نقل مذهب المعتزلة (حيث) اقتضى ما نقلوه عنهم أن العقل إذا أدرك
الحسن أو القبح (لا يمكن ترك مقتضاه) أي مقتضى ما أدركه من الحسن أو القبح كحسن
الإيصال المذكور وقبح تركه مثلاً فيكون الإيصال الذي هو مقتضاه واجباً عليه تعالى لأن
تركه يستلزم نقصاً هو البخل على ما سبق تقريره في الأصل الرابع (وإن كان) الفعل الذي
أدرك العقل حسنه (لا يليق نسبته إلا إلى العباد) كالعبادة البدنية (أدرك) العقل
(أنفراداً) تعالى بإيجابه عليهم فظهر أن ليس للعقل عند المعتزلة (سوى إدراك الحكم)
أي الذي يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض الأفعال أن الله تعالى
أمر عباده به وفي بعضها أنه نهىهم عنه مطلقاً بخلاف من ذكر من الحنفية فإن العقل
لا يستقل عندهم بإدراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقاً بل في أحكام خاصة كما سبق
وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه (وقال أئمة بخارى منهم) أي
من الحنفية (لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة وجاهلوا المروى عن
أبي حنيفة على ما بعد البعثة وهو) أي ما جاهدوا عليه المروى أمر (يمكن في العبارة الأولى
دون) العبارة (الثانية) ونقل الحمل في الأولى ابن عين الدولة فإنه قال أئمة بخارى الذين
شاهدناهم كانوا على القول الأول يعني قول الأشاعرة وحكموا بأن المراد من رواية لا عذر
لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا
الحمل لا يخفى عدم تأنيه في العبارة الثانية لكن شيخنا في تحريره بعد ذلك حملهم قال
وحيثما يجب حمل الوجوب في قوله لوجب عليهم معرفته بعقوباتهم على معنى ينبغي فحمل
الوجوب فيها على العرفي فإن الواجب عرفاً معني الذي ينبغي أن يفعل وهو الاليق والأولى
وقوله (بعد) ظرف لقال أي قال أئمة بخارى ما ذكر بعد (قولهم بأن للفعل صفة الحسن
والقبح) ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الأشاعرة (إذ لا يمنع عقلاً أن لا يأمر
الباري) تعالى (بالإيمان ولا ينهي عليه وإن كان حسناً) لا يمنع عقلاً أن (لا ينهي

سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا) بل أقبح القبائح (والحاصل) مما عليه
أئمة بخارى والاشاعرة (أن لا يمتنع عدم التكليف عقلا اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة
ويستكثر بها ويرتاح للشكر) فكيف يحتاج الى شئ أو يستكثر بشئ وهو الغنى مطلقا
وكل موجود فقير اليه وكيف يرتاح الى شئ والارتياح ميل ثم لا جله النفس فهو وانفعال
والانفعال في حقه تعالى محال (ولا يتضرر) سبحانه (بالمعصية ولا يأخذ من حق) بسببها
(فيتشقى بالعقاب) لمنزل ما مر اذا الحق والتشقى نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى
(على أن تسميتهما) أى الافعال قبل البعث (طاعة ومعصية) تجوزا ذهما (أى الطاعة
والمعصية) (فرع الامر والنهى) اذا الطاعة الاثبات بالمأمور به امثالا والكف عن المنهى
عنه كذلك والعصيان مخالفة الامر والنهى فاطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود امر
ونهى مجاز من اطلاق الشئ على ما يؤل اليه فكيف تحقق طاعة أو معصية قبل ورود
امر ونهى وقد انتقل الى ضرب آخر من الاستدلال بقوله (بل يجوز ان العقل العقاب بذكر
الله) أى بسبب ذكر الله تعالى (شكره) سبحانه لان الشاكر ملك المشكور
تعالى فاقد الله على الشكر بغير اذنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيقتضى العقاب ولان
العبد اذا حاول مجازاة موجد المنعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التأديب
لمحاولته ما ليس أهلا له (فلولا أنه) سبحانه (أطلق بفضله) للعبد (ذكر اسمه سمعا) أى
من جهة السمع لو ردد الادلة السمعية فى الكتب الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب
الذكر من العبد (ووعده) عطف على اطلاق (عليه) أى على الذكرا الثواب فى قوله تعالى
فاذكرونى اذكركم وغيره من الآيات والاحاديث (نخاف من القبح لعقله عظيمة كبريائه
وجلاله من أن يسميه) تعالى بلسانه (اذ يرى أنه أحقر من ذلك) أى من أن يجرى على
لسانه ذكر الكبير المتعال لانه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة ملكوت السموات
والارض وما فيها من أنواع العالم الذى هو فرد حقير من جملة أفراد بعضها وان لا يعرف

حقيقة نفسه تفصيل لا ولا ما أودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غير ممالك
يشاهد من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار الإلهي على ما هو أعظم مما وجد من
السموات والأرض وما بينهما (فسبحان من تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم به) تقرب
إلى أطفاف الفضائل وجل عن تقرب الحلول والانتقال (وإذا لم يجب العقل ذلك) أي
ما تقدم ذكره عن أبي منصور وعامة مشايخ سمرقند من الإيمان وما ذكره معه (لم يبق)
دليل على الحكم الأفعال من ذلك وغيره (إلا السمع) أي المسموع المنقول عن الأنبياء
عليهم الصلاة والسلام (وقد) قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة
(قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وجه الاستدلال أنه (نفي العذاب
مطلقا) في الدنيا والآخرة وذلك نفي للآزم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء
اللزوم وما ثبت بعض المخالفين بحمل العذاب في الآية على عذاب الدنيا به على دفعه
بأنه تخصيص بغير دليل بقوله (فتخصيصه) أي العذاب في الآية (بعذاب الدنيا خلاف
اللفظ) أي خلاف مقتضى إطلاق لفظ العذاب (بلا موجب) يقتضي التخصيص
بل قد ورد السمع دالا على إرادة عذاب الآخرة من الإطلاق (و) ذلك أنه (قال سبحانه
في شأن الكفرة كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير وفي) آية (أخرى ألم يأتكم
رسل منكم) فإن الآيتين ونحوهما ترشد إلى أن الأمر الذي قامت به الحجج عليهم
واستحقوا عذاب الآخرة بعصيانهم بعده هو إرسال الرسل لإدراك عقولهم فإن قيل
ليس تخصيص العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الإطلاق بلا موجب
(بل) هو خلافه (بموجب) أي بسبب موجب (عقلي وهو أن أول الواجبات
كانتظر) المؤدى إلى الإيمان بوجود الباري تعالى ووحدايته (لولا يكن عقلا لازم إتمام
الأنبياء) كما سيأتي بيانه (وإذاوجب) النظر المؤدى إلى الإيمان (عقلا) وإن لم يرد
الشرع (وجب الإيمان عقلا لأن العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح) المؤدى إليه الذي

هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلا نوجب
الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك (وأما الملازمة) الأولى
(فلا أنه لو لم يجب) النظر (إلا بالشرع فقال المكلف) للنبي إذا دعاه إلى النظر في معجزته ليعلم
صدقه (لا يجب على النظر بالعقل و) أما (الشرع) فانه (لا يثبت في حق إلا بالنظر)
المؤدي إلى علمي بثبوت (و) أنا (لا أنظر) لأعلم ثبوت الشرع في حق (لزم الخافهم)
أي الأنبياء (قلنا هـ ذا) القول المفروض صدور من المكلف لنيه ساقط عن الاعتبار
أذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا القائله في ترك النظر فانه (كقول قائل
لواقف) بمكان قصـدار شاده إلى النجاة (وراءك سبع) ضار (فان لم تنزعج عن مكانك
قتلك وان نظرت وراءك عرفت صدق قولي فيقول) له ذلك (الواقف لا يثبت صدقك ما لم
ألتفت و) أنظرو (لا ألتفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك فيدل هـ ذا على حماقة هذا القائل
وتهدفه) أي نصبه نفسه هدفا (للهلاك ولا ضرر فيه على المرشد فكذلك النبي يقول) لمن
بعث إليهم مامعناه (وراءكم الموت ودونه النيران) المهولة (ان لم تصدقوني بالالتفات)
أي بسبب الالتفات (إلى معجزاتي) فان إعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم إياي
موجب للهلاك الأبدى وهو الخلود في العذاب الأليم (فن التفت) منكم بان تطرفي
معجزاتي (عرف صدقي ومن لا) أي ومن لم يلتفت بالنظر فيها (هالك فاشرع يحذر عن)
عذاب (النار والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز) أعني العقل صدق (ما يقول)
النبي قبل النظر في المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك يحمل
العاقل على النظر لا محالة فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز
العقل ما يقول النبي مع استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا بأي يحكم
العقل بأنه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة ولا
يحتج أنه ليس المراد بالنيران فيما هي نيران الآخرة لانها وراء الموت لادونه ولا تم تثبت

عند المخاطبين بعد بل المراد بها و بالموت تعظيم ما وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي (وقد يقال) في الاعتراض على هذا التقرير (مجرد التجويز المذكور) أى تجويز العقل صدق ما يقول النبي (ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحضاث الطبع) ملزوما عقليا للنظر أيضا لا بمجرد ولا مع التجويز المذكور (بل قد لا ينساق) المكاف (اليه) أى الى النظر (بغلبة) أى بسبب غلبة (الشهوة) على استحضاث الطبع (مع قوة النفس) المانعة عن الانقياد (و) مع (سهوها) عن النظر في العواقب (و يعود المحذور) وهو لزوم الاخام - هذا تمام الاعتراض وحاصله منع الملازمة ومن تأمل ما قررناه من أن مستند حكم العقل بالزوم اطراد العادة لم يخف عليه أن هذا المنع مكابرة لان مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم بالزوم المستند ذلك العلم الى العادة كما قررته المصنف في الاصل العاشر من الركن الاول (فقد يجاب) عن تمسكهم بلزوم الاخام (بل مقتضى ما ذكرتم) من التمسك هو (وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي) اليه (وبه نقول وهو لا يفيد وجوبه) أى النظر على المكاف (بل دعوة) من النبي له (ولا اخبارا أحده) أى للمكاف بما يجب الايمان به (وهو) أى وجوب النظر مطابقا لدون دعوة ولا اخبارا أحد (مطلوبكم) وجر قوله المستلزم نعمالة نظراولى من رفعه نعمالة وجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ولم يقدم مطلوبكم الذى هو محل النزاع (والحاصل) من الكلام فى دفع الاعتراض بلزوم الاخام (أن كل الوجوبات تثبت ابتداء مجرا بحكم المالكية) أى مالكيته تعالى المقتضية لا - تحقيق امتثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هى متعلقة أزلا بمتعلقاتها من أفعال العباد دون ترتيب اذا الترتيب ينافى الازلية (ولكن يتوقف تعلقاتها) أى تعلق الوجوبات التجيزى (على فهم الخطاب) أى المخاطبة (بالابلاغ) أى ابلاغ العباد أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا (وقد تحقق) أى ثبت (كل ذلك) أى كل من الوجوب والتعلق والفهم

(في حق من أخبره بذلك) الإيجاب (مخبر لا تنفاء الغفلة) عنه (بذلك) الأخبار (غير أن
هذا التعلق) يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تمييزا قد يكون تعلقا بالواجب الذي هو
النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات
فاما تعلق الوجوب (في غير الواجب) أي بالنسبة إلى غير الواجب (الذي هو النظر في
دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات) فانه (يتحقق) أي يثبت (بعد ثبوت
صدقه) أي المبلغ (في دعوى النبوة) فقوله من الواجبات بيان لغير الواجب المذكور
وقوله يتحقق خبر لان (وأما) تعلق الوجوب (فيه) أي في النظر في المعجزة (نفسه)
وباعتباره (فبمجرد الأخبار به) أي بذلك الوجوب (لا يعذر) المخاطب بالخبر (في عدم
الالتفات إليه بعد ما جمع له من الإبلاغ وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما) أي لصدق ما
(ادعاه) الخبر (لانه) أي عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الأمور (يجري على خلاف
مقتضى نعمة العقل) فان مقتضاها - تعاملها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر (فلا يعذر
فيه) أي في عدم الالتفات المذكور ولحجة الاسلام في كتابه الاقتصاد كلام موضح
لهذا المحل ملخصه أن الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم
أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب
هو أنه مرجح على تركه لترجيح الله تعالى إياه فالرسول مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل
صدقه في أخباره والنظر سبب لمعرفته الصديق والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر
والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهمه المخذور بالعقل وبهذاتين أن مدخل
العقل من جهة أنه آلة للفهم لأنه موجب (وثمره هذا الخلاف) تظهر (في) حكم (من
لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات) وهو على ذلك فكأنه أنه (يخلف في النار على قول
قوله وثمره هذا الخلاف فيمن لم تبلغه الدعوة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يؤمن حتى
مات يخلف في النار على رأى

المعتزلة و) قول (الفريق الاول من الحنفية) أبى منصور وأتباعه وعامة مشايخهم قد
وهو وجوب الايمان بالله عقلا قبل البعثة (دون الفريق الثانى) أى أئمة بخارى
(منهم) أى من الحنفية (و) دون (الاشاعرة) وهو أنه لا يجب إيمان قبل البعثة من
مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من أهل النار (واذا لم يكن) من لم تبلغه الدعوة (مخاطبا
بالاسلام عندهؤلاء فأسلم) أى أتى بما يمكنه الاتيان به من مسمى الاسلام بأن صدق
بالوحدانية وما يجب لله سبحانه وهذا بعض مسمى الاسلام (هل يصح اسلامه) بمعنى أنه
يناب عليه فى الآخرة (عند) الفريقين من (الحنفية ثم) يصح اسلامه بالمعنى المذكور
(كاسلام الصبي الذى يعقل معنى الاسلام والتكليف) فان اسلامه صحيح عند الحنفية
فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم وسائر أحكام الاسلام فى الدنيا
والآخرة (وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول
لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي) فانه لا يصح (عندهم) على المرجح من
مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز عندهم انما يكون بالتبعية لأصله أو لأسبابه
أو لدار الاسلام وأما اسلامه بنفسه استقلا لا فقيه عندهم أوجه ثلاثة المرجح منها أنه
لا يصح لانه غير مكاف فأشبهه غير المميز ولان نطقه بالشهادتين إما انشاء وإما خبر هو
اقرار أو شهادة وخبره غير مقبول إقرارا كان أو شهادة وعقوده التى ينشئها باطلة ولان
اسلامه التزام اذ معناه ائمة لله وألزمته نفسى أحكامه فهو كالضمان والتزام الصبي
المعتزلة والفريق الاول من الحنفية دون الفريق الثانى منهم والاشاعرة) قلت قال
فى الكفاية وغيرها وثمره الاختلاف انما تظهر فى حق من لم تبلغه الدعوة أصلا ونشأ على
شاهق جبل ولم يؤمن بالله تعالى ومات هل يعذر فى ذلك أم لا وكذا من مات فى أيام الفترة
بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم ولم يؤمن بالله تعالى فهو على هذا الخلاف اهـ
ولم يصرح بالخلاوة فى النار

لا يصح ولكن على هذا الوجه إذا أتى بالشهادتين بحال بينه وبين أبويه وأقاربه الكفار
لثلايفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه والوجه الثاني أن إسلامه صحيح وبه قالت الأئمة
الثلاثة لأن النبي صلى الله عليه وسلم دعا علياً إلى الإسلام فأجاب ولا يلزم من كون الصبي
غير مكلف أن لا يصح إسلامه فإن عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة وقال إمام
الحرمين قد صححوا إحرامه والفرق بينه وبين الإسلام عسر وقد أجيب عن هذا
القياس بالفرق بأن صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلاً والإسلام لا يتنفل به وعن
إسلامه على رضى الله عنه بما نقله البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار من أن الأحكام
انما علق بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم
أنه قد صرح مصنفو فقهاء الشافعية بأن نفهم صحة إسلام الصبي استقلالاً هو بالنسبة
إلى أحكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو
ذلك أما بالنسبة إلى الآخرة فقال الأستاذ أبو اسحق الأسفراييني من أئمتهم إذا أذمر
الصبي الإسلام كما أظهره كان من الفائزين بالجنة وإن لم يتعلق بإسلامه أحكام الدنيا
كما نقله الشيخان ونقل أن إمام الحرمين استشكله بأن من يحكم له بالفوز بإسلامه كيف
لا يحكم بإسلامه قال الرافعي وقد يجاب عنه بأن قد يحكم بالفوز في الآخرة وإن لم يحكم
بالإسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرفعة بالفرق
بأن من لم تبلغه الدعوة لم يحكم بفوزه بالإسلام بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن
ما ذكره الرافعي وابن الرفعة لا يلاقي مقصود الاستاذ لأمرين الأول أنه قد نقل الإمام
عن والده كلام الاستاذ على وجه محمله أنه متوقف في دخول أطنال الكفار الجنة قبل
أن يعقلوا معنى الإسلام ويعقدوه وأن من علم معنى الإسلام وعقد منهم فهو من
الفائزين بالجنة بلا توقف وإن كان لا يتعلق به أحكام الدنيا لأن أحكام الدنيا منوطة
بالتلفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر ولم يفرض الإسلام فيمن تلفظ بالشهادتين

وقد تنبه ابن أبي الدم لذلك فقال في شرحه للوسيط ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز لا سلامه بل لا يمانه ولا يلزم من الحكم بالفوز للايمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالاسلام المتعلق باللفظ اه الثاني أن الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب وبالله التوفيق (والنظر في أصل المسئلة أعني أن للفعل صفة الحسن والقيح في نفسه طويل لا يلبق) اطول الكلام فيه (بهذا المختصر) وبالله التوفيق (ومن فروع هذا الاصل ما ذكره الحجة) حجة الاسلام (وهو مضمون الاصل الخامس) من الركن الثالث من تراجم عقائده (حيث قال يجوز لله) أي يجوز عقلا (أن يكاف) الله تعالى (عباده ما لا يطيقونه خلافا لمثله) في منعهم جوازه عقلا (و) انما يجوز فادلانه (لأنه لم يجز) تكليف العباد ما لا يطيقونه (لاستحال) منهم (سـ) وال دفعه وقد سأوا ذلك فقالوا ربنا ولا نحملنا ما لا طاقة لنا به ولانه تعالى أخبر نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدق ثم أمره بأن يصدق في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق هذا محال اه) كلام حجة الاسلام وثم في قوله ثم أمره للترتيب الذي كرى لان كون أمر أي جهل بالتصديق بعد الاخبار بعدم ايمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه متراخيا عن الاخبار وفي كلام الامام في غيره أبولهب يدل أي جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطيق (ولا يخفى أن الدليل الاول) منهما (ليس) دالا (في محل النزاع وهو) أي محل النزاع (التكليف) بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتباع به وانه اذا لم يفعله بعاقب على تركه لا تحمى ما لا يطاق من العوارض فانه

(ومن فروع هذا الاصل ما ذكره الحجة وهو مضمون الاصل الخامس حيث قال يجوز لله تعالى أن يكاف عباده ما لا يطيقون خلافا لمثله) حاصله أنه استدل بدليلين سمعي وعقلي (قوله ولا يخفى الخ) حاصله أنه أجاب عن الدليل السمي وهو الاول

ليس محل نزاع (اذ عند القائلين بامتناعه) أى امتناع تكليف ما لا يطاق (يجوز أن يحمله) أى يحمل الله المكلف (جبا لا قيموت) اظهر ارا العجز وعدم إقداره على حمله والمسؤل دفعه فى الآيه هو تحميل ما لا يطاق بهذا المعنى لا التكليف الذى هو محل النزاع (أما عند المعتزلة) أى أما جواز تحميل ما لا يطاق لاظهار العجز وان أدى الى الهلاك (فبناء) من المعتزلة (على) ما ذهبوا اليه من (جواز أنواع الإلزام) للعبد (بقصد العوض وجوبا) أى على جهة وجوب العوض على الله عندهم تعالى عن أن يجب عليه شئ (وأما عند الحنفية المانعين منه) صفة كاشفة لا مخصوصة اذا الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف ما لا يطاق (أيضا) كالمعتزلة (فتفضلا) أى فبقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم (بحكم وعده) الصادق بالجزاء (على

بأنه ليس من محل النزاع وبين ذلك وعن الثانى بالنقض الإجمالى وهو أنه لو صح لزوم وقوع التكليف بما لا يطاق والنص ينفيه ببقائه اذا لم يجوز وقوعه فى الخارج هل يجوز عقلا فقال انه سيد كره ولم يقع فى كلامه فيما بعد تصريح بذلك والذى ذكره الأصحاب هو أن تكليف العاجز بعد سننها فى الشاهد كتكليف الأعمى بالنظر وما يكون سفها لا تجوز نسبتها الى الله تعالى وتحقيقه أن حكمة التكليف اما أن يكون أداء المكاف به كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وأيا ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكذلك لانه اذا كان محال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا فى الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء وهذا لان التكليف الزام فعل فيه كلفة للفاعل ابتلاء بحيث لو أتى به العبد يناب ولو امتنع يعاقب عليه وهذا انما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلات وتفسيره أن يكون محال لو قصد مباشرة الفعل تهيمأله ذلك بجرى العادة فاذا لم يتصور وجود الفعل منه لا يتعلق الثواب بأدائه ولا يتحقق توبه العقاب على تركه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف والله تعالى أعلم

(المصائب) في الأحاديث الصحيحة كحديث الصحيحين الذي قدمناه ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله به من خطاياهم وحديث البخاري من يرد الله به خير يصيب منه وقد قدمنا لك ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبني على أن الثواب على الألم من حيث هو ألم لا من حيث الصبر عليه أو الرضا به لا على ما ذهب إليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر أو الرضا به كإدله عليه قوله تعالى وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فإن الأحاديث عنده مؤولة بما يوافق الآية وقد قدمنا لهذا المحل مزيد تحرير وقوله (ولا يجوز) عطف على قوله يجوز أي ولا يجوز عقلا عند ما نفي تكليف ما لا يطاق (أن يكلفه) أي أن يكلف الله العبد (أن يحمل جبالا بحيث إذا لم يفعل يعاقب) وجوزها الأشاعرة (قال تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزوه عقلا من الأشاعرة إلى امتناعه سماعا وإن جازعه لا) لدلالة النص المشار إليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق والالزام وقوع خلاف خبره تعالى قال المصنف (وإيرادنا) معشر محققي الحنفية (لهذا النص لإبطال الدليل الثاني) من دليلي المجوزين السابق ذكره ما (فنه لوضح بجميع مقدما نه لازم وقوعه) أي وقوع تكليف ما لا يطاق (وهو) أي وقوعه (خلاف صريح النص) أي الآية (للاستدلال) أي وليس إيرادنا النص لنستدل به (على عدم جوازه) أي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق (منه تعالى لأن ذلك) أي عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص بل هو (بمحت عقلي مبني على أن العقل لا يتقبل بدرك) بكون الرأى إدراك (صفة الكمال وضدتها) أي صفة النقص (كما نذكره في آخر هذا الفصل فهذا نقض) للدليل الثاني (أجمالي) اذ لم يرد على مقدمة معينة (والحل) الذي به يتضح محل النزاع (أن المراد بما لا يطاق) في قولنا تمتنع تكليف ما لا يطاق هو

(المستحيل لذاته أو) المستحيل (في العادة) ويتضح ذلك بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل عادة لعقلا كالطيران من الانسان و (كما ذكرناه في التكليف بحمل جبل) ومستحيل لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن والمراد بقرينة امتناع التكليف بما لا يطاق التكليف بالنوعين الاولين (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الازلي بعدم وقوعه) من المكلف (عدم امتثاله) الامر به حال كونه (مختارا) عدم الامتثال (وهو) أى ذلك الفعل (بما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه) أى وقوع التكليف به (كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة) كأبي لهب وأبي بن خلف (بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والاخبار به) أى بعدم إيمانه في قوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله (لما تقدم) أى في الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى أن التكليف فيه واقع لما سبق هنالك (من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا) في (جبره على المخالفة) واعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الاول من أن التعميل في الآية بالمعنى الذي ذكره وأنه غير التكليف غير معروف في كلام أئمة التفسير والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف وما اعترض به على الدليل الثاني من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال ممنوع انما يستلزم أن لو كان تكليف أبي جهل بخصوص أنه لا يؤمن وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه قبل وقوعه اياه ممنوع وأما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق الاجمالي ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال (ومن فروعه) أى فروع الاصل المذكور (أيضا) وهو أنه هل للفعل في نفسه صفة الحسن والقبح (وهو) أى هذا الفرع (مضمون الاصل السادس) من

الركن الثالث من تراجم عقائد حجة الاسلام (أن الله تعالى إلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الإيلام (ولأنواب لاحق) في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك له أنه جائز عقلا لا يتبع منه تعالى (خلافاً للعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك) الإيلام والتعذيب (الابعوض) لاحق (أو جرم) سابق قالوا (والا) أي والايكن ذلك بان جاز عقلا إيلام بدون عوض ولا جرم (ليكن ظلماً غير لائق بالحكمة) وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدور له (ولذلك) القول الذي ذهبوا إليه (أوجبوا) على الله تعالى (أن يقتصر لبعض الحيوانات من بعض قلنا) الملازمة في قولكم والالكان ظلماً ممنوعة (الظلم) هو (التصرف في غير الملك) وهو محال في حقه تعالى فإنه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلماً (و) إذا بطل استدلالكم فنقول (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الإيلام من غير عوض ولا جرم (وقوعه وهو) أي ذلك الواقع (ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح) للأكولة التي لم تتوحش (والعقر) للصيد وما في معناه (ونحوه) أي ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالحرائث وجر الاتقال وجلها (ولم يتقدم لها) أي للحيوانات (جرية) تقتضي ذلك (فان قالوا انه تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها بما في الموقف) كما قال بعضهم (أو في الجنة بان تدخل) الجنة (في صور حسنة) بحيث (يلتذبر رؤيتها) على تلك الصور (أهل الجنة) فتنال نعم الجنة في مقابلة ما نالها من الألم (أو) أنها تكون (في جنة تخصها) تنال نعمها (على حسب مذاهم) المختلفة (في ذلك قلنا) في الجواب (ذلك) الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله (لا يوجب العقل) ولا شيئاً منه (فان جوزه ولم يرد به سمع) يصلح مستنداً للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة (فلا يجوز الجزم به) وقد أشار المصنف الى دفع تمسككم بما زعموه مستنداً للجزم فقال (وما ورد من الاقتصاص للشاة الجاء) أي التي لا قرن لها (من الشاة القرناء) أي ذات القرن اذا نطحت في الدنيا (ان ثبت وهو) أي ذلك الاقتصاص (أن يدخل الله) تعالى (عليها) أي على القرناء

(من الالم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصاً أو يقتصر) بأن يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة (فان ذلك) أى فنقول في الجواب ان ذلك بتقدير ثبوت امر جائز (لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجب) أى لا نقول بوجوب وقوعه (منه تعالى) كما تقول المعتزلة (وان لم يثبت) قسم لقوله ان ثبت أى وان لم يثبت ما ورد من الاقتصاص (كفيماً امره) فلم نحتاج الى الجواب عنه فان قيل كيف تردد المصنف في ثبوتيه مع أنه وارد في مسند أحمد بإسناد رواه رواة الصحيح كما قال المنذرى ولفظه يقتصر للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لا تؤدن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد لا شاة للجماء من الشاة القرناء والجماء يجيم فلام خاء مهملة هي التي لا قرن لها قلنا ورود الحديث المشار اليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرج عن كونه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد اذا تقرر ذلك فقول المصنف ان ثبت لعدم يعنى به الثبوت المعتبر في العقائد أما ان أراد به الثبوت الاعم من الظنى والطمعى فلا وجه للترديد (واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق) كما مر تقريره (فهم) أى الحنفية (للعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة) حال كونه (مخالفاً) بذلك (لهوى نفسه في رضا مولاه) أى لأجل رضاه وبسببه (أمنع) أفعال تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق أعنى قوله لتعذيب والمبتدأ قوله هم أى فالحنفية أشد من عالتعذيب المحسن المذكور أى انه عندهم أولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق وهم في ذلك مخالفون للاشاعة القائلة بأن له تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظملاً لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره قال تعالى لا يسئلك عما يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل (بمعنى أنه يتعالى عن ذلك) لانه غير لائق بحكمته (فهو من باب التزيينات اذ التسوية بين المسمى والمحسن) أمر (غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول) جمع فطرة بمعنى الحلقة والحكمة وضع

الامور مواضعها على ما ينبغي لها (وقد انص الله تعالى على قبحه حيث قال أم حسب
 الذين اجترحوا السيئات) أي اكنس بوجها (أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات
 سواء محياهم ومماتهم سواء ما يحكمون بفعله) تعالى أي جعل حكمهم بأنهم كالذين آمنوا
 في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما (سـيا) أي قبيحا ومحل الكلام
 في اعراب الآية على قراءتي الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين
 كتب التفسير وسيأتي في الاصل الاول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى (هذا)
 الذي ذكره المصنف كلام (في التجويز) أي تجويز تعذيب المحسن المذكور (عليه)
 تعالى عقلا (وعدمه) أي عدم التجويز المذكور (أما الوقوع) أي وقوع ذلك منه
 تعالى (فقطوع بعدمه) وفاقا (غير أنه عند الاشاعرة لا وعد بخلافه) فانه تعالى وعد
 في كنهه المنزلة وعلى السنة رساله باثابة الطائع (وعند الحنفية وغيرهم) كالمعتزلة (لذلك)
 الوعد (واقبح خلافه) أي خلاف الموعد به من الاثابة (وقد تقدم أن محل الاتفاق)
 في الحسن والقبح العقائين (ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى
 صفة الكمال وكثيرا ما يذهل أكابرا الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتي التحسين والتقييم
 العقليين لكثرة ما يشعرون في النفس أن لاحكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب) لذلك
 (عن خاطرهم محل الاتفاق) وهو الحسن بمعنى صفة الكمال واقبح بمعنى صفة النقص
 (حتى تحير كثير منهم) أي من أكابرا الاشاعرة (في الحكم باستحالة الكذب عليه) تعالى
 (لانه نقص لما ألزم) المعتزلة (القائلون بنفي الكلام النفسي القديم) الاشاعرة
 القائلين باثباته (الكذب على تـديـر قدمه في الاخبارات) قالوا قد أخبر الله تعالى
 بلفظ الماضي فحوانا أنزلناه أنا أرسلنا ولا شك أنه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان
 كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس
 الى الازل فالكذب مفعول لا لزم وفي الاخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه لا الكلام

(وهو) أى الكذب (مستحيل عليه) تعالى (لانه نقص) وقد أجاب الاشاعرة عنه بأنه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله وقد مر في مباحث صفة الكلام وقوله (حتى قال بعضهم) غاية لقوله حتى تحير كثير منهم أى فادى تحير الكثير من أكابر الاشاعرة الى أن قال بعضهم (ونعوذ بالله مما قال لا يتم استحالة النقص عليه) تعالى (الاعلى رأى المعـتـزلة القائلين بالقبح العقلى و) حتى (قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه و) حتى (قال صاحب التلخيص الحكم بأن الكذب نقص ان كان عقليا كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص العقلى والقبح العقلى بل هو هو بعينه) كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف بالمعنى وعبرة المواقف لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلى فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى اهـ (وكل هذا منهم) أى من القائلين المذكورين (للاغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم) أى من الاشاعرة وهو المولى سعد الدين فى شرح المقاصد (بعد ما حكى كلامهم هذا) الذى أوردناه عنهم الى آخر كلام المواقف (وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسئلتى الحسن والقبح) العقليين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا فى محل الوفاق لا فى محل النزاع فان قيل فى محل النزاع ومحل الوفاق انما هما فى أفعال العباد لا فى صفات البارى سبحانه قلنا لا خلاف بين الاشعرية وغيرهم فى أن كل ما كان وصف نقص فى حق العباد فالبارى تعالى منزّه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص فى حق العباد فان قيل لاننا لم اند وصف نقص فى حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب فى الاخبار لسائل عن موضع رجل معصوم يقتله عدوانا قلنا لا خفاء فى أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للمعاجزة عن الدفع الابه لا يصح فرضه

في حق ذي القدرة الكاملة الغنى مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب
 قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل (ثم قال صاحب العدة من الحنفية) وهو
 العلامة أبو البركات النسفي (تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا
 عندهم) يعني الاشاعة قالوا (الا أن السمع ورد بخلافه) فيمتنع وقوعه لدليل السمع
 (وعندنا) معشر الحنفية (لا يجوز اه) كلام العدة مع إيضاحه وقوله لا يجوز أي
 عقلا قال شيخنا المصنف (والأول) يعني قول الأشعرية (أحب إلى لا الثاني) يعني قول
 الحنفية فليس أحب إلى لا مطلقا ولكن (إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز) أي لانه
 يجوز عقلا (أن يعذب) الفاسق (على الذنب الذي أصر عليه) إلى أن مات (أبدا
 كالكفر) على ما ذهب إليه المعتزلة من تأييد عذابه إذا ما منع من ذلك عقلا (لولا

(قوله ثم قال صاحب العدة من الحنفية تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز
 عقلا عندهم إلا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز) قلت صاحب العدة هو الإمام أبو
 البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي وهذا قول أوائلنا رحمه الله تعالى (قوله والأول)
 أي القول بتخليد المؤمنين في النار عقلا (أحب إلى) قلت هذا أبغض إلى الماسيائي (لا
 الثاني) وهو القول بجواز تخليد الكافرين في الجنة لقوله ولأن الثاني من باب العفو (إذا أريد
 بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذي أصر عليه أبدا كالكفر لولا النصوص
 الواردة بتفضل بخلافه) قلت لم تخص الاشاعة الفسقة دون غيرهم والفسقة متفاوتون
 في الفسق فاذا اعتمد العقل في جواز التعذيب ارتكاب الذنب فلا وجه فيه إلى التسوية
 في الجزاء مع التفاوت في السبب ويلزم على هذا ضياع إيمان الموحدين وليس من الحكمة
 والله تعالى أعلم (١) قال أبو المعين إن الله تعالى إلى صاحب الكبيرة في الوقت الذي جفاه

(١) قال أبو المعين الخ هكذا في النسخة التي بيدنا ولا تتخلو هذه العبارة من سقط وتحريف
 فارجع إلى الأصول الصحيحة كتبه معصمه

النصوص الواردة بتفضله) تعالى (بخلافه) اذ لا مانع من ذلك عقلا (ولان الثاني) وهو تخليد الكفار في الجنة لو قدر وقوعه لكان (من باب العفو) عنهم (وهو جائز في نظر العقل) لا منع منه عنده (الا أن صاحب العمد لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا) وفاقا للمعتزلة و (خلافا للشعري) في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل (كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازما مذهب) أي مذهب صاحب العمد لان عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين في الجنة عقلا (ونحن لانقول بامتناعه) أي امتناع العفو عن الكفر (عقلا بل) نقول بامتناعه (سمعا) كالاشعري (وظنهم) أي الحنفية (أنه) أي العفو عن الكفر (مناف للحكمة لعدم المناسبة) أي لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر (غلط) منهم لان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف بالآيات الفاطمة

في أن جعل حقه أعظم في قلبه من الدارين وأنبيائه ورسوله عليهم الصلاة والسلام أجل في صدره من أن يحمل نفسه الاستحقاق سعدته من سعادتهم أو الركون الى أحد من أعدائهم فيما قد اختاره زائدة من الخلاف فلا يجوز في الحكمة أن يضع هذا الاحسان بحفوة بعلم أن قدرها من الذنب لا يبلغ جزأ مما لا تخصي منه واحسانه والله تعالى الموفق (قوله ولان الثاني من باب العفو) قلت لانه لم انما هو من باب العطاء والانعام (قوله وهو) أي العفو (جائز في نظر العقل) قلت هذا العقل الخالي عن مراعاة الحكمة في الفعل (قوله الا أن صاحب العمد لما اختار أن العفو عن الكبيرة لا يجوز عقلا خلاف) للاشعري كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازما مذهب (قلت صاحب العمد ناقل أقوال سلفه لا مختار وليس ما ذكره بل لازم هذا المذهب انما يلزمه تعذيبه لا تأبيد تعذيبه) (قوله ونحن لانقول بامتناع عقلا بل سمعا) قلت ليس عقلا يجوز على الله تعالى تبديل القول (قوله وظنهم أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط) قلت أذكر

وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب لا محالة (قولهم) أي صاحب العدة ومن
ما حضرني من كلامهم لم يظهر هل الأمر كما زعم أم لا فاقول قال في الكفاية قال أصحابنا
رحمهم الله لا يجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافرين ويخلدهم في الجنة ولا أن
يخلد المؤمنين في النار لأن الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن وما يكون على
خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه يستحيل من الله تعالى الظلم والكذب فلا
يوصف الله تعالى بكونه قادراً عليه ودلالة ذلك أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية
بين المسلم والمجرم بقوله تعالى أفنجعل المسيء كالمجرم من مالكم كيف تحكمون وكذلك
قال أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات
سواء محيياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ثم لا تفرقة بين هؤلاء في الدنيا فلا بد من التفرقة
في الآخرة ولأن تخليد المؤمن في النار وتخليد الكافر في الجنة يكون ظلماً وأنه يستحيل
من الله تعالى على ما بين ودلالة أنه ظلم فإن الظلم وضع الشيء في غير محله والاساءة في حق
المحسن والأكرام والآنعام في حق المسيء والمعان وضع الشيء في غير موضعه فيكون
ظلماً مستحيلاً من الله تعالى ومثل هذا يعتد سفهاً في الشاهد فلا يجوز نسبة ذلك إلى الله
تعالى عبثاً وقوله تصرف في ملكه قلنا التصرف في الملك إنما يجوز من الحكيم إذا كان
على وجه الحكمة والصواب فأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً وأنه
لا يجوز والفرق لأصحابنا رحمه الله بين الكفر وسائر الذنوب في جواز العفو والمغفرة أن
الكفر نهاية في الجنابة إذ لا جنابة فوقه وأنه مما لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة في العقل
فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في الشرع ولأن الكافر يعتد الكفر حسناً
وصواباً ولا يطلب له عفو ومغفرة بل يطلب على ذلك أجزاؤه بأفلم يكن العفو عنه حكمة
ولأن سائر الذنوب تنجم مع الإيمان الذي هو أفضل الحسنات فالوجوب الخلود في
النار لتعطل جزاء ما هو أفضل الحسنات وأنه خلاف قضية الحكمة فأما الكفر فلا

وافقه (تعذيبهم) أي الكفار (واقع) لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الأشعرية
ومن وافقكم (فيكون) وفوعه (على وجه الحكمة) كما عو شأن أفعال العزيز الحكيم
سبحانه (فعدمه) أي التعذيب بأن يعنى عنهم (على خلافها) أي على خلاف الحكمة
الذي يجب تنزيه أفعاله تعالى عنه (قلنا) بعد التنزل إلى تسليم قاعدة الحسن والقبح
العقليين (هذا) الجزم منكم يلزم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة (للقصور)
منكم (عن فهم مناسبة الشيء) الواحد (للضدين وهو) أي مناسبة الشيء الواحد
للضدين (ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفربه)
تشفيا لما عنده من الحق عليه (وعفوه عنه اظهرا لعدم الالتفات اليه تحقير شأنه
وقد قد من أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق أيضا ليتشفي بالعقاب)

يجتمع مع الإيمان ولا يتحقق معه حسنة لأن شرط الحسنات هو الإيمان ولأن الكفر
اعتقاد لا بد فان من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لا يرجع عنه أبدافى وجب جزاء
الأبد بخلاف سائر الذنوب فانها موقته من جهة التوبة في زعمه واعتقاده ماصلة بواسطة
غلبة الشهوة وفي عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها فلا جرم أن تكون عقوبتها موقته
على قدر الجناية وهو لما كان يخاف العقوبة على ذلك فهو يطلب العفو والمغفرة بجهته
وان لم يصرح بلسانه فلو عفا الله عنه وغفر له كان حكمة بخلاف الكفر فان الكافر لما
اعتقده حسنا وصوابا لا يخاف من ذلك ولا يطلب العفو والمغفرة لذلك فلا يكون العفو
عنه حكمة اه والله تعالى أعلم (قوله قولهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه
على خلافها قلنا هذا للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين وهو ثابت في الشاهد
حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفربه وعفوه عنه اظهرا لعدم الالتفات
اليه تحقير شأنه وقد من أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بالحق ليتشفي بالعقاب) قلت
ليس في العقل كلية هذا حتى يلزم فيما نحن فيه وعلى التنزل فانما ثبت المناسبة ما لم يلزم

فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى (ثم قال) أي صاحب العدة
 (لا يوصف) الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت
 القدرة) أي لا يصلح متعلقا لها (وعند المعتزلة يقدر) تعالى على كل مما ذكر (ولا يفعل
 اه) كلام صاحب العدة (و) كانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة اذ (لا شك في أن
 سلب القدرة عما ذكر) من الظلم والسفه والكذب (هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها) أي
 القدرة على ما ذكر (ثم الامتناع عن متعلقها) اختيارا (فمذهب) أي فهو مذهب
 (الشاعرة أليق) منه بمذهب المعتزلة (و) لا يخفى ان هذا الاليق أدخل في التنزيه
 أيضا اذ (لا شك) في (أن الامتناع عنها) أي عن المذكورات من الظلم والسفه
 والكذب (من باب التنزيهات) عما لا يليق بجناب قدسه تعالى (فيسبر) بالبناء
 للفعول أي يخبر (العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة
 عليه) أي على ما ذكر من الامور الثلاثة (مع الامتناع) أي امتناعه تعالى (عنه مختارا)

عليها لازم باطل كما لو كان العدو اذا عفا عنه الملك ذهب فأفسد في مملكته وتسلبت على
 أولياء الملك بالاذى وفيما نحن فيه كذلك فانه اذا عفا عن الكافر يلزم أن يدخل الجنة
 خالدا فيها مساويا للمؤمنين فلا توجد التفرقة التي هي مقتضى الحكمة ولو سلم بطلان هذا
 الدليل كان لنا ما يدفع ما نقلناه فالحق ما قلنا والله أعلم (قوله ثم قال) يعني صاحب العدة
 (ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة
 وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل اه) ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة
 وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فمذهب الشاعرة أليق) قلت نقله عن المعتزلة أكبر
 المتكلمين كأبي المعين وغيره (قوله ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسبر
 العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه

مختارا

لذلك الامتناع (أو الامتناع) أي امتناعه عنه (لعدم القدرة) عليه (فيجب القول
بإدخال القوانين في التنزيه) وهو القول الالهي بذهب الاشاعرة (هذا الذي ذكرنا)
من الكلام في هذا المحل (يرجع إلى أمر الآخرة أما في الدنيا) أي أماما نذكره بالنسبة
إلى أمر الدنيا (فلا نزاع) بين المعتزلة وغيرهم (في وقوع الأيلام) فيها كما هو مشاهد (بل
النزاع في إيجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه) على الله سبحانه وفاقا للاشاعرة
و (خلاف المعتزلة) القائلين بوجوبه عليه تعالى علوا كبيرا (و) الحنفية كالأشاعرة
(يعتقدون فيه) أي في وقوع الأيلام في الدنيا (حكمة الله سبحانه فقه تدرك) تلك
الحكمة على وجه القطع (كتكفير الخطايا ورفع الدرجات) الوارد في الكتاب والسنة
(وقد تظن) الحكمة فيه (كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبودية) أي لا يليق
الاتصاف به بالقبح آثارها من هو عبادة من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فانها
تقتضي التعدى بإيذاء أبناء النوع فيصب على المتعدى الألام الحسى في بدنه والمعنوى

أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بإدخال القوانين في التنزيه) قلت من يجوز منه
وقوع تلك الأمور فامتناعه مع القدرة أبلغ لكن الباري لا يجوز منه الوقوع فلا يجوز
وصفه بالقدرة عليه لأن ما جاز أن يكون مقدر له جاز أن يكون موصوفه فإيه لأن
تفسير كونه جائزا أن يمكن في العقل تقدير وقوعه وما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز
أن يوصف الله تعالى به وفيه تجويز كون الله تعالى ظالما وإنه محال وهذا بسط قول
بعضهم لا يجوز وصفه لأن جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز تحققه أي جواز
كونه موصوفاً بالفعل لكن اللازم منتف لأن تجويز كون الله تعالى ظالما كفر ولا
الظلم لو كان جائزا منه لكان إمام مع بقاء صفته العدل وهو محال لأن فيه جمعاً بين الضدين
وهما العدل والظلم وإمام مع زوالها وهو أيضاً محال لأن صفته العدل لله تعالى أزلية واجبة
وما يكون أزلياً واجباً يستحيل عدمه (قوله ويعتقدون فيه) أي في الأيلام

بقبض الرزق وشدة الفقر (ليتضرع) لمولاه سبحانه في رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه
 من آثارها (فيتحقق بوصف العبودية) أي يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل (لعز
 الربوبية) كما ينبى عليه ذلك قوله تعالى (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض) أي
 لتكبروا وأفسدوا فيها بطرا أولبغى بعضهم على بعض استيلاء واستغلالا واللبغى كما في
 الصحاح التعدى والاستطالة وفي المحكم أنه العلو والظلم (الى قوله انه بعباده خبير بصير)
 يعلم خفايا أمرهم وجلالاً بحالهم فيقدرهم بحسب مشيئته ما يناسب شأنهم ولما كان
 هذا المحل مظنة سؤال أشار المصنف اليه وذكر جوابه أما السؤال فهو أن يقال إنه
 قادر على رفع تلك الامور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون إدخال مشقة على العبد
 فهل في إدخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله (والله تعالى وان كان قادرا على رفع
 تلك المبعديات) عن حضرة القدس (والرذائل النفسية) من الكبر والبطر ونحوهما من
 الامور التي تنشأ عنها تلك المبعديات (دون كلفة) أي مشقة على العبد وأما الجواب فبقوله
 (لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي) من العبد في طلب رضا مولاه وإزالة تلك
 المبعديات وأسبابها (و) اقتضت (ولوج) العبد لتلك (المشقات) بأن يتحملها أو ولوج
 المشقات على العبد ليتحملها (في رضا المالك) له (على التحقيق) سبحانه (وهذا) السعي
 وتحمل المشقات في رضا المالك (ما يستحسنه العقل السليم ويراه زيادة احسان)
 من العبد (فما ينبغى للعبد) أن يفعله (مع سيده ومالك رقه) والله در القائل
 وأهنتني فأهنت نفسي جاهدا * ما من يهون عليك ممن أكرم
 (ولهذا فضل) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبد في رضا مولاه فصبر على
 الملاذ المحرمة عليه (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس في رضا الرب) سبحانه بأن لم
 (قوله ولهذا) أي السعي وولوج المشقات في رضا المالك (فضل) من قام بما ينبغى
 للعبد مع سيده (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس)

تعل نفسه الى شئ منها (وعن هذا) الاصل (ذهبنا) معشر الاشعرية والحنفية (الى أن
الاتقياء) جمع تقي بالتاء والقف (من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة
خواصهم) أى خواص البشر (كالانبياء) رسلا كانوا وغيرهم (أفضل من خواصهم)
أى خواص الملائكة كجبريل وميكائيل (وعوامهم) أى عوام البشر (كالصالحين)
أفضل من عوامهم وبناته) أى بنات آدم (أفضل من الخور) العين (بل) قد روى

(قوله وعن هذا) أى تفضيل من قام بالسعى وولوج المشقات فى رضا المالك (ذهبنا
الى أن الاتقياء من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة خواصهم كالانبياء أفضل
من خواصهم) أى من خواص الملائكة يعنى الرسل (وعوامهم كالصالحين أفضل من
عوامهم) وهذا أحد الوجوه ولنا أيضا أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه
الصلاة والسلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرايتك هذا
الذى كرمت على وأناخير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر
للادنى بالسجود للاعلى دون العكس وأيضا أن كل واحد من أهل اللسان يفهم من
قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية أن القصص منه الى تفضيل آدم على الملائكة
وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم وأيضا قوله تعالى ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك
بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معولابه فيما عدا ذلك
وذهب المعتزلة والفلاسنة وأبو بكر الباقلاني الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بأن الانبياء
مع كونهم أفضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى
وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم والجواب
أن التعليم من الله والملائكة انما هم المتلقون قالوا اطردي الكتاب والسنة تقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقديمهم فى الشرف والرتبة والجواب أن ذلك

أنهن) يعنى بنات آدم (يتن عليهن) أى يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة فى طاعة الرب سبحانه (فيمتلن صمنا ولم تصمن الخبز) بالنصب أى اذ كرا الخبز الذى ورد فيه ذلك الخزول أفق على تخريج له حين هذه الكتابة وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود كحديث أبى هريرة عن أبى يعلى والبيهقى قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كحديث الصور وهو فى طائفة من أصحابه فذكر حديث الصور بطوله الى أن قال فأقول يا رب وعدتني الشفاعة فشفعني فى أهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله فى الجنة وثنتين من ولد آدم أهمما فضل على من أنشأ الله بعبادتهم ما فى الدنيا الحديث وكحديث أم سلمة عند الطبرانى فى الاوسط والكبير وفيه قلت يا رسول الله أنى جاء الدنيا أفضل أم الطور العين قال نساء الدنيا أفضل من الحور العين كفضل الطهارة على البطنة قالت يا رسول الله وبم ذلك قال بصلاتهن وصيامهن

لنقدمهم فى الوجود أولان وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى قالوا قوله تعالى ان يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يفهم منه أهل اللسان أفضلية الملائكة على عيسى اذ القياس فى مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع عن أن يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغى أن يكون ابنا لانه مجرد لأب له وقال تعالى يبرئ الائمة والابرص ويحيى الموتى باذن الله بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم فرد عليهم بأنه لا يستنكف المسيح ولا من هو أعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لأب لهم ولا أم ويقدر أن باذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الائمة والابرص وحياء الموتى والترقى والعلو انما هو فى أمر التجرد واطهار الالات والقوى لافى مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على أفضلية الملائكة

وعبادتهن لله عز وجل ووجه قوله (ويكون أيضا) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة
ولذا غير فيه الأسلوب أى ويكون الأيلام في الدنيا (ابتلاء للغير بالغير) أى لاحد
المتغايين بالآخر (ان كان) المبتلى به (مكلفا فيترتب في حقه أحكام كظلم انسان)
انسانا آخر (مثله أو) ظلم انسان (بهيمة قال مشايخ الحنفية خصوصاً البهيمة أشد من
خصوصية المسلم يوم القيامة كخصوصية الذمى) فانها أشد من خصوصية المسلم يوم القيامة
ويشهد له - هذا حديث أبي داود من ظلم معاهدا أو أمانة قصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ
منه شيئا بغير طيب نفس فانا حججه يوم القيامة ومن كان أبلغ الخلق صلى الله عليه وسلم
حججه فخصوصيته أشد وورد الوعيد الشديد في البهيمة ففي صحيح البخارى وغيره دخلت
امراة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الارض وخشاش الارض
بتثليث الخشاء المعجمة وبشنيين معجمتين هو حشرات الارض والعصافير ونحوها وقوله
(وقد لا تدرك) قسم لقوله فيما سبق فقد تدرك أى وقد لا تدرك الحكمة في الأيلام
(كافى) أيلام (البهائم ونحوها) من الاطفال الذين لا تميزهم بالامراض ونحوها
(فيحكم بحسنه قطعا) اذ لا قبح بالنسبة اليه وفاقا (ويعتقد فيه) أى في ذلك الأيلام
(قطعا) دون تردد (حكمة) لله سبحانه (قصرنا) أى قصرت عقولنا (عن دركها فيجب
التسليم له) تعالى فيما ينعله (و) يجب (اعتقاد الحقيقة في فعله) أى انه حق مستحق له
سبحانه اذ هو تصرف فيما يملك (و) يجب (ترك الاعتراض) لقصور العقول عن إدراك
الحكم الالهية (له الحكم) كما قال تعالى له الحكم واليه ترجعون (و) له (الامر) كما قال
تعالى أله الخلق والامر لا شريك له في ايجاد شئ من المخلوقات ولا في امداده بالبقاء ولا في
إعدامه بالفناء ولا في استحقاق امتثال أمره ونهييه سبحانه (لا يسئل عما يفعل بحكم
وبويعته) أى ملكه لكل شئ الملك الحقيقى (وكمال علمه) القديم المحيط بكل شئ أزلا وأبدا

(قوله وتكون) أى الحكمة

(وحكته الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكل) من عباده جمع كامل كما قال تعالى (والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم) أي العباد (يسألون بحكم العبودية والمملوكية) لاقتضائها أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال (واعلم أن قولنا له سبحانه وتعالى (في كل فعل حكمة ظهرت) تلك الحكمة (أو خفيت) فلم تظهر (ليس هو) أي الحكمة (بمعنى الغرض) وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة بمعنى ويصح أن يكون الضمير لقولنا أي ليس قولنا إن له حكمة بمعنى أن له غرضاً هذا (ان فسر) الغرض (بفائدة ترجع إلى الفاعل فان فعله تعالى وخلقه العالم لا يعمل بالأغراض) بهذا التفسير للغرض (لأنه) أي الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضي استكمال الفاعل بذلك الغرض لأن حصوله للفاعل أولى من عدمه وذلك (بناfi كمال الغنى عن كل شيء) وقد قال تعالى (وان الله لغنى عن العالمين) وقال تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء (وان فسر) الغرض (بفائدة ترجع إلى غيره) تعالى بأن يدر لرجوعها إلى ذلك الغير كما نقل عن الفقهاء من أن أفعاله تعالى المصالح ترجع إلى العباد تفضلاً منه (فقد تنقّى أيضاً ارادته من الفعل) تظر إلى تفسير الغرض بالعلّة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل لأنه يقتضى أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور (وقد تجوز) إرادته من الفعل نظراً إلى أنه منفعة مترتبة على الفعل لآلة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور (والحكمة على هذا) التفسير (أعم منه) أي من الغرض لأنها إذا نفيّت إرادتها من الفعل سميت غرضاً وإذا جوزت كانت حكمة لا غرضاً (وأما أحكامه) سبحانه وتعالى (فعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في أصول الفقه) في أبواب القياس واعلم أن تعليلها بما عايناه من فقهاء الأشاعرة بمعنى أنها (قوله أعم منه) أي من الغرض (قوله وأما أحكامه) يعني التي هي الوجوب والحرمه الخ

معرفته للاحكام من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها ووافوا نذلهما وغايات تنتهي اليها متعلقاتها من أفعال المكلفين لاجعنى أنها عمل غائية تحمل على شرعيتها وبالله التوفيق وقد علمت مما مر أن الاصول الثلاثة الخامس والسادس والثامن في ترتيب حجة الاسلام مندرجة في الاصل الخامس في كلام المصنف فلذا قال هنا ﴿ (الاصل التاسع) يعنى في ترتيب حجة الاسلام في بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وسيأتى تعريف النبي والكلام فيه في آخر هذا الاصل (لا يستحيل بعثة الانبياء) بل هى عندنا معشر أهل الحق أمر ممكن واقع قطعاً إلا أن بعض حنفية ما وراء النهر قالوا انه واجب الوقوع كما سيأتى عنهم وعن صاحب العدة (خلاف البراهمة) طائفة من الهند يعبدون صنماً يسمونه برهم وقيل هم أصحاب برهام من حكماء الهند (قالوا الفائدة في بعثتهم اذ فى العقل مندوحة عنهم) أى سعة وغنية من نذحت الشئ وسعته (ومن المحققين من جعل الفول باستحالتها) أى البعثة (قسماً لقول البراهمة) وهو المولى سعد الدين (قال) فى شرح المتناصد (المنكرون للنبوّة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها (كالبراهمة وهو) أى ما قاله هذا المحقق (مخالف لقول الامام الحجة) أى حامد وهو الذى قدمه المصنف (و) لقول (كثير من رأيت) كلامه كامام الحرميين والآمدى والنسفى فى العدة والصابونى فى البداية وغيرهم إلا أن كلام الآمدى فى غاية المرام يقتضى

(الاصل التاسع لا يستحيل بعثة الانبياء خلاف البراهمة) الانبياء جمع نبي والنبي فعيل بمعنى فاعل للبالغ من النبأ أى الخبر لانه أنبأ عن الله أى أخبر ويجوز فيه تخفيف الهمزة وتحقيقه يقال نبأ وأنبأ وقيل ان النبي مشتق من النبأ وهى الشئ المرتفع وقيل فعيل بمعنى مفعول لان الله تعالى نبأ بوحيه وأسرار غيبه وقيل النبي بالهمز الطريق فسموا بذلك لانهم الطريق الى الله تعالى ومنهم من لم يهمز وهى لغة قريش فذلك تسهيل من الهمزة والفرق بين النبي والرسول أن الرسول من بعثه الله

أن القائل بذلك بعض البراهمة فإنه بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة قال الآن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لاغير ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم اه وقد حاول المصنف مستند النقل المحقق فقال (وكأنه لما كان حاصل دليلهم) أي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (نفي الفائدة) في البعثة بزعمهم الباطل قالوا (لان ما جاء به) الرسول (إمام موافق لمقتضى العقل) بأن يدرك العقل حسنه (فلا حاجة اليه) اذا العقل مغن عنه (أو مخالف) لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه (فيترك) علا بالعقل اذهو حجة الله على خلقه (ظن عدم الاستحالة) جواب لما أي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر فيه أن البعثة ليست مستحيلة عندهم وأنهم انما يقولون بعدم الاحتياج الى البعثة لاستحالتها (لكن بعد أن يخفى عليه) أي على هذا المحقق (أن نفهم الفائدة في أفعال الله تعالى يوجب القول بالاستحالة عندهم ولا وأضرابهم) ممن يعتبر تحسين العقل وتقييده (لاستحالة العبث) في أفعاله تعالى (وهو ما لا فائدة فيه والجواب) عن استدلالهم من وجوه الاول (أن العقل لا يهتدي الى الأفعال المنجية في الآخرة) ليأتي بها (كما لا يهتدي) أي العقل (الى تمييز الادوية المفيدة للصحة من السمومات) المهلكة (الابالطبيب) العارف بها يميزها ويوقف عليها (فلا حاجة اليه) أي الى الرسول (كالخاجة اليه) أي الى الطبيب اذا الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها علمهم فيما قصرت عنه عقولهم وقوله (ولان) عطف باعتبار التوهم اذا المعنى البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها

تعالى الى قوم وأنزل عليه كتاباً ولم ينزل لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم في دين الرسول الذي كان قبله والنبي من لم ينزل عليه كتاباً ولم يأمره بحكم جديد بل أمره أن يدعو الناس الى دين الرسول الذي كان قبله وقيل الرسول من نزل عليه جبريل عليه السلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى الى الناس والنبي من لم ينزل عليه جبريل

أبداسرمدالافى الدنيا ولا فى الآخرة لان العقل لا يهتدى الخ ولان (العقل) وهو الوجه
 الثانى من أوجه الجواب ولو قال وأن لما احتاج الى التأويل اذا المراد الوجه الثانى أن
 العقل (لا يستقل بالكل) أى بادرال كل الامور بل يدرك البعض استقلالاً ويقتصر عن
 ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه (ويتردد فى البعض فاستقل) العقل (به) أى
 بادرال كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (عضده) ما جاء به النبي (وأكد) فكان بذلك
 بمنزلة تعاضد الادلة العقلية إلزاماً بالنقلية (وما قصر) العقل (عنه) أى عن ادراكه كالرؤية
 والمعاد الجسماني و (كقبح الصوم فى يوم كذا) كأول شوال وعاشري ذى الحجة (وحسنه فى
 يوم كذا) كأخر رمضان (بينه) النبي اذا العقل يقتصر عن ادراك الرؤية والمعاد الجسماني
 وادراك حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال (وما تردد فيه) العقل
 دون ربحان لأحد الطرفين عنده (رفع عنه الاحتمال فيه) كشكر المنعم قبل ورود الشرع
 اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف فى ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل أن يمنع
 من تركه لكونه ترك طاعة (وان غلب ظن حسنه) فكان قبحه متروهما (قطع) ما جاء به النبي
 (مزاحة الوهم فيه للعقل) وقوله (ولان) هذا هو الوجه الثالث والعطف فيه على المنوال
 السابق وتقريره أن (العقول تتفاوت) فقد يستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون
 (فالتفويض اليها) أى العقول (يؤدى الى فسادات متقاتل) أى القتال (و) فساد (الخراب)
 للتنازع المؤدى اليهما (والنهي) عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه (المخبر به النبي)

عليه الصلاة والسلام بل سمع صونا وأورأى فى المنام أنك نبي فبلغ رسالة الله تعالى الى
 الناس فالخاصل أن الرسول أخص من النبي لان كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً
 والبعثة الارسال والبراهمة قوم من حكماء الهند ادعوا أن الرسالة مستحيلة فى نفسها
 ووافقهم على ذلك الخلفاء واختلافوا فى علة ذلك فعند الخلفاء لتضمنها السفه لان الامر بما
 لا نفع فيه لا أمر سفه وتحريم ما لا ضرر فيه على المحرم بمحل وعند البراهمة ما ذكره

أى نهي الاله الذى يخبر به عنه النبي (يحسم هذه المادة) أى مادة الفساد الذى يؤدى
إليه التنازع (وما قيل) من قبل المنكرين للنبوة (انه) أى البعث (يتوقف على علم
المبعوث) أى النبي (بأن الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل) له (إليه) اذ لعله من القاء
الجن فانكم معشر الملمين على القول بوجود الجن وعلى جواز قائمهم الكلام الى النبي
(ممنوع) خبره اقبل وقد ذكر سند المنع لوجهين الاول بقوله (اذ قد ينصب) الباعث
تعالى له) أى للمبعوث (دليلا) يعلم به أن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى بأن يظهر له آيات
ومعجزات ايس منها من شأن مخلوق تفيد هذا العلم والثاني بقوله (أو يخلق) بالبناء
للفعل (له) أى للمبعوث (علم ضروري) بأن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى (١) * واعلم أن
الفلاسفة يثبتون النبوة لمكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخبر جوابه عن
كفرهم فانهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدى الى صلاح النوع
الانسانى على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية
لكنها عندهم بمعنى مخالف لمعناها عند أهل الحق فانهم يرون أنها مكتسبة وينكرون
صدور البعثة عن البارئ تعالى بالاختيار لا نكارهم كونه تعالى مختارا وينكرون
كونها بمنزلة الملك من السماء بالوحى لانكارهم نزول الملك لاستحالة خرق الافلاك
عندهم وينكرون كثيرا مما علم بالضرورة بحجج الانبياء به كشر الاجساد والجنة والنار
المصنف وذهب قوم الى أنها ممكنة في نفسها والامتناع جاء من ناحية أخرى واختلفوا
فيما بينهم وقد حكيت أقوالهم وشبهتهم وأجوبتهم في مطولاتنا

(١) قوله واعلم أن الفلاسفة الى قوله فانهم يرون هكذا في نسخة وفي أخرى بدل هذه
العبارة مانصه وقد تعرض المصنف لطريق المعتزلة دون طريق الفلاسفة وقولا القريبين
متقاربين من جهة التعبير بالوجوب والازوم متباعدان من جهة المبنى لان طريقة
الفلاسفة أن النبوة الخ كتبه مصححه

وذلك الانكار عما كفروا به وطريق المعتزلة بينها المصنف بقوله (وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة) على الله تعالى (لما عرف من أصلهم) الفاسد (في وجوب الاصلح) عليه تعالى كذا نقل في المقاصد وشرحة الوجوب عن المعتزلة مطلقا والذي في المواقف أن بعض المعتزلة قال تجب البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب الارسال اليهم لافيه من استصلاحهم وان علم أنهم لا يؤمنون لم يجب ولكن يحسن قطعاً لا عذارهم وهو أيضاً مبني على أصلهم الفاسد وهو التحسين والتفجيع عقلاً (وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر ان ارسالهم) أي الانبياء (من مقتضيات حكمة الباري) أي من الامور التي اقتضتها حكمته (جل ذكره) فيستحيل أن لا يكون) أي أن لا يوجد الارسال هذا المقول (عند تفهم معنى وجوب الاصلح مما قدمناه) في الاصل الرابع من هذا الركن (هو معناه) أي مقول قول الجمع المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصلح فقول مبتدأ والظرف وهو قوله عند حال من القول وهو ضمير الفاعل والخبر قوله معناه وما قدمه في الاصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك واعلم أنهم يريدون بالواجب الخ

(قوله وقول جمع من متكلمي الحنفية الخ) اختلف متكلمو أهل الاسلام في أن الرسالة من قبيل الممكنات في العقل أو من جملة الواجبات فذهب جميع متكلمي أهل الحديث سوى أبي العباس القلانسي الى أنها من الممكنات (قوله وقالت المعتزلة بوجوب البعثة لما عرف من أصلهم في وجوب الاصلح وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر ان ارسالهم من مقتضيات حكمة الباري جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى وجوب الاصلح مما قدمناه هو معناه) قلت قال في التبصرة وغيرها رذهب طائفة من أصحابنا الى أنها واجبة ولا يعنون بكونها واجبة أنها واجبت على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه بل يريدون أنهم متحققه الوجود كما اذا علم الله بوجوده العدوم على معنى

(وقوله في عمدة النسفي) أي قول أبي البركات النسفي في عمدة (في البعثة) أنها (في حيز
الامكان بل في حيز الوجوب تصرح به) أي بالوجوب وعبارته ارسال الرسل مبشرين
ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب وظاهره استحالة تخلفه (لكنه) أي
صاحب العمدة (أراد به) أي بالوجوب (خلاف ظاهره) ويمكن حله على ارادة وجوب
الدفع لعلق العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي مكانه في نفسه (اذا الحق أن
ارسالهم لطف من الله) تعالى (ورجة) من بها (على عباده ومحض فضل وجود)
والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى لتوفيقه مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى
وتأكيد اذ اللطف هنا يصل البر على وجه الرفق دون العنف والرجة ارادة اتصال
البر أو اتصاله والجداد افادة ما ينبغي لا اعوض والكمال في كل منها ليس الاله (لا اله
الا هو أرحم الراحمين) وقد تحصل لك مما قدمه أن من فوائد بعثة الانبياء الاهتداء الى
ما ينبغي في الآخرة لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى ذلك
وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل (وفي
تفاصيل محاسن ارسالهم) أي الانبياء (وفوائده) المترتبة عليه (طول) لا يليق بمثل هذا
التأليف اللطيف الجم (وفي تأمل اللبيب ما يستخرجها) أي تلك الفوائد فيغني عن
ذكرها ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فنهابان منافع الاغذية والادوية

أنه عالم بأنه سيوجد يجب وجوده أي يجب أن يوجد لا على معنى أن وجوبه بايجاب أحد
أو بايجابه على نفسه وهذا غير ما يقول المعتزلة في وجوب الاصلح (قوله وقوله في عمدة النسفي
في البعثة في حيز الامكان بل في حيز الوجوب يصرح به لكنه أراد به خلاف ظاهره) قلت
هو ما قدمته والله تعالى أعلم وقال في الكفاية بعد ما ذكر ما ذكر المصنف من أن العقل
لا يهتدي الخ ومع هذا امتنع عامة أصحابنا عن اطلاق الواجب في باب الرسالة أملايتوهم
المشابهة بذهب المعتزلة في وجوب الاصلح على الله تعالى وهذا أحوط والله تعالى أعلم

ومضارها التي لا تنفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم
الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب
استعداداتها المختلفة في العمليات والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة
بصلاح الاشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن
(هذا) تمام الكلام في البعثة وفوائدها وأما المبعوثون فالإيمان بهم واجب من ثبت
شرعاً تعيينه منهم وجب الإيمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه كفى الإيمان به اجالا (ولا ينبغي
في الإيمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد) اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي (لان) الحديث
(الوارد في ذلك) أي في عددهم (خبر واحد) لم يقترن بما يفيد القطع (فان وجدت فيه
الشروط) المعتبرة للحكم بصحته (وجب ظن مقتضاه مع تجوير تقيضه) بدله (والا) أي وان
لم يصح (فلا) يجب ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين (فيؤدي) أي فقد يؤدي حصرهم
في العدد الذي لا قطع به (الى أن يعتبر فيهم من ليس منهم) بتقدير كون عددهم في نفس
الامر أقل من الوارد (أو يخرج) عنهم (من هو منهم) بتقدير أن يكون عددهم في نفس
الامر أزيد من الوارد والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث أبي ذر رضي الله عنه
وهو حديث طويل يتضمن أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أشياء منها عددهم وانظروا

(قوله ولا ينبغي في الإيمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد لان الوارد في ذلك خبر واحد
ان صح وجب ظن مقتضاه مع تجوير تقيضه) قلت الخبر الذي أشار اليه هو ما رواه اسحق
ابن راهويه وابن أبي شيبة ومحمد بن أبي عمر من حديث أبي ذر رضي الله عنه من حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الانبياء مائة الف وأربعة وعشرين ألفا وكان
الرسول خمسة عشر وثلاثمائة رجل منهم أولهم آدم ولا يبي يعلى سند فيه كلام من حديث
انس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول بعث الله ثمانية آلاف نبي الى بني
اسرائيل أربعة آلاف وأربعة آلاف الى سائر الناس وفي رواية كان من خلا من

رواية أحمد رضي الله عنه في مسنده قلت ياتني الله كم عدد الانبياء قال مائة ألف وأربعة وعشرون الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جاعفيرا ورواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ وأربعة وعشرون ألفا وهي مصرحة بما أجمعهم في رواية أحمد ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ورواه أحمد أيضا من طريق آخر بنحو ومعناه وفيه قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلثمائة وبضعة عشر جاعفيرا ورواه أيضا الطبراني في الاوسط والبخاري بأسناد فيه المسعودي وهو ثقة لكنه اختلط وروى الطبراني في الاوسط أيضا من حديث أبي أمامة الباهلي أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله كم كانت الرسل قال ثلثمائة وخمسة عشر وليس فيه سؤال عن عدد الانبياء قال الحافظ أبو الحسن الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الخليلي وهو ثقة والظاهر أن الرجل السائل في حديث أبي أمامة هو أبو ذر (تمة) للكلام في الاصل التاسع (شرط النبوة الذكورة) لان الانوثة وصف نقص (وكونه أكل أهل زمانه عقلا وخلقاً) بفتح الخاء الموحدة وسكون اللام حال الارسال وأما عقدة لسان السيد موسى قبل الارسال فقد أزيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحمل عقدة من لساني يفقهها قولي كادل عليه قوله تعالى قد أوتيت سؤالك يا موسى (و) أكلهم (فطنة وقوة رأي) كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات (والسلامة) بالرفع عطف على الذكورة أي وشرط النبوة السلامة (من دناءة الآباء) من (غزاة الأمهات) أي الطعن بذكرهن بما لا يليق من أمر الفروج (و) السلامة من (الفسوة) لان فسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذهي منبع المعاصي لان القلب هو المضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي ان أبعد الناس من الله القلب القاسي (و) السلامة من (العيوب المنفرة)

منهم (كالبصر والجذام) من (قلة المروعة كالاكل على الطريق) من (دناءة الصناعة كالجمامة) لان النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللائق بالخلق فيعتبرها انتفاء ما ينافي ذلك (وشرطها أيضا (العصمة من الكفر) قبل النبوة وبعدها بالاجماع (وأما) العصمة (من غيرهما سند كره) من المعاصي (فن) أي فهو من (موجبات النبوة) بفتح الجيم أي الامور التي يقتضيها منصب النبوة (متأخر عنها) كما هو شأن الموجب فلا يتأخر اشتراطه فيها وهذا ما عليه الجمهور أما على القول بعصمتهم من الصغار والكبار قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط (وقولهم) في الشروط (أكل أهل زمانه ان حمل على ظاهره) من العموم لجميع أهل الزمان (استلزم) لذلك (عدم جواز) ارسال (نبيين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهرون) والتمثيل بموسى وهرون أظهر لثبوت ارسالهما معا بنص الكتاب في آيات متعددة كقوله اذهب الى فرعون انه طغى فاذهب باياتنا فقولانا رسولا ربك ونحوها (فيجب) في تأويل اشتراطه (أن المراد) كونه أكل أهل زمانه (بمن ليس نبيا) وحاصله تخصيص العموم (والعصمة) المشترطة معناها (تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له) أي لمن وصف بها (قدرة المعصية) وقد لخص المصنف في التحرير هذا التعريف وذكر معه تعريف آخر فقال وهي أي العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملحق أي بل يبقى معه الاختيار والتعريف الثاني بلا ثم قول الامام أبي منصور الماتريدي العصمة لا تزال المحنة أي الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار قال صاحب البداية ومعناه يعني قول

اخواني من الانبياء ثمانية آلاف نبي ثم كان عيسى ثم كنت (قوله والعصمة الخ) اتفق جمهور المسلمين على أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده ولا يجوز الكفر عليهم في حال صغرهم تبعاً للوالدين لانهم مؤمنون بالله عارفون به حقيقة فلا يجري عليهم حكم الكفر تبعاً والفضلية من الحوارج يجوزوا الكفر عليهم

أبى منصور أن لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي اطف من الله تعالى
يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً لا ابتلاء اه
(وجوز القاضى) أبو بكر الباقلانى (وقوع الكفر) منهم (قبل البعثة عقلاً) لكن لم
يقع أصلاً (قال) يعنى القاضى (وأما الوقوع فالذى صح عند أهل الاخبار والتواريخ
أنه لم يبعث من أنكر بالله طرفة عين ولا من كان فاسقاً فاجراً ظلوماً وانما يبعث من كان
تقياً زكياً أميناً مشهوراً بنسب حسن التربية والمرجع فى ذلك) كله عندنا (قضية السمع)
أى ما تقتضيه الأدلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك (و) أما (موجب العقل) فهو
(التجوير والتوبة) فالقتل لا يمنع وقوعه ثم محو أثره بالتوبة قبل النبوة فان قيل تجويز
وقوعه منهم ينافى ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقتهم وتوقيعهم وعدم
اتصافهم بما ينفر منهم وأى منفر أشد من الكفر وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره
فلذا قد أجاب القاضى عن ذلك بقوله (ثم اظهار المعجزة) أى بعد وقوعه والتوبة عنه
(يدل على صدقهم) (و) على (طهارة سريرتهم) أى نقاء قلوبهم من أدناس المعاصى
(فوجب) لذلك (توقيعهم ويندفع النفور عنهم) ولقد كان الامسالك فى هذا المختصر
عن هذا التجوير أولى (وخالف بعض أهل الظواهر والحديث فى) اشتراط (الذكورة

لأنهم جوزوا عليهم المعاصى وكل معصية عندهم كفر وفساد هذا القول لا يخفى على
المتأمل وقوم جوزوا عليهم اظهار كلمة الكفر عند خوف القتل على الاصرار على الايمان
بل أو جبو ذلك لان عدم اظهار الكفر حينئذ يوجب القاء النفس فى التهلكة والقاؤها
فيه احرام لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة أجيب بأنه لو جاز اظهار الكفر
عند الخوف من القتل لكان أولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق فى ذلك الوقت
يكوفون منكرين مردين هلاكه وجوازاظهار الكفر وقت اظهار الدعوة يؤدى الى
اخفاء الدين بالكيفية وذلك باطل (قوله وخالف بعض أهل الظواهر والحديث فى الذكورة

حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام وفي كلامهم (م) أى كلام المخالفين في اشتراط الذكورة (ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها) فالنبي على هذا انسان أوحى اليه بشرع سواء أمر بتبليغه والدعوة اليه أم لا فان أمر بذلك فهو نبي رسول والافهونبي غير رسول (وعلى هذا لا يبعد) ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن هونبي غير رسول (لان اشتراط الذكورة لكون أمر الرسالة مبني على الاشتهار والاعلان والتردد الى المجامع) أى مواضع اجتماع الناس (للدعوة) أى ليدعوه هم الى الايمان بما جاء به والعمل بمقتضاه (و) النسوة (مبني حالهن على التستر والقرار) لا التردد والاشتهار

حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام) قال الامام جلال الدين جارا لله اتفق أهل السنة والجماعة أن الذكورة شرط النبوة خلافاً للشعري واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال العقل وكمال الدين وهما معدومان في النساء لقوله عليه الصلاة والسلام هن ناقصات عقل ودين وبقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم وبقول على رضى الله تعالى عنه لو كانت الخلافة تصلح لامرأة لكانت عائشة رضى الله تعالى عنها تستحق الخلافة وقال الصابوني الصحيح ما ذهبنا اليه لان النبوة والرسالة تقتضى الاشتهار بالدعوة واظهار المهجزة ولزوم الاقتداء والافوثة توجب الستر وبينهما تناف ولان النساء لا يصلحن للإمامة والسلطنة والقضاء واقامة الصلاة بالاجماع وهذه الاحكام من فروع النبوة والرسالة فلائن لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى واحتج الشعري بقوله تعالى واذا كرفى الكتاب مريم لانه تعالى ذكرها في عداد الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين وأرسل اليها جبريل عليه السلام قال تعالى وأرسلنا اليها روحنا وقال تعالى انما أنا رسول ربك والجواب أن هذا لا يستلزم المطلوب قطعاً والله تعالى أعلم (قوله وعلى هذا) أى الفرق بين النبي والرسول بالدعوة لا تبعد نبوة مريم

(وأما على ما ذكره المحققون) في معنى النبي والرسول (من أن النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه وكذا الرسول فلا فرق) بينهم ما بل هما بمعنى (وقد يخص الرسول عن له شريعة وكتاب) أنزل عليه وأمر بالعمل به (أو له) (نسخ لبعض شريعة متقدمة) على بعثته وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكي الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالامام والبيضاوي وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتهم اتمسكا بقوله تعالى فارسلنا اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك الآيتين ويحجب عنه بأنه ليس وحيا بشرع اذ دلالة عليه في الآيات المذكورة وقد نتجصل في معنى النبي والرسول ثلاثة أقوال الفرق بينهم بالامر بالتبليغ وعدمه وهو الاول المشهور والفرق بأن الرسول من له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونه - ما بمعنى واحد وهو الذي عزاه للمحققين وهو يقتضي اتحاد عدد الانبياء والرسل ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد في حديث أبي ذر الذي قدمناه هذا كلام في معنى النبي شرعا وأما أصل لغة فلفظه بالهمزة مزوبه قرأ نافع من النبأ وهو الخبر فاعيل بمعنى اسم الفاعل أي مني عن الله أو بمعنى اسم المفعول أي منبأ لان الملك ينبئه عن الله بالوحي وبلاهمزة مزوبه قرأ الجمهور وهو إما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام الياء فيها وإما من النبوة أو النبوة بفتح النون فيهما أي الارتفاع فهو أيضا فاعيل بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول لان النبي مرتفع الرتبة على غيره أو مرفوعها وسيأتي تلخيص لهذا وأخر الكتاب (وقد يقال) اراد على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة (ان بلاه أيوب عليه) الصلاة (السلام كان منفرا) أي منفركا هو مذكور في كتب التفسير وقصص الانبياء (ويحجب عنه) (بأن الشرط) في حق أيوب (متقدم) على نبوته المتقدمة على عروض (قوله وأما على ما ذكره المحققون الخ) يعني فلا يصح ما ذكره من دعوى نبوة مريم لاجل ماله اشترطت الذكورة

الابتلاء (وجعل الاكل على الطريق منافيا) للنبوة (هو) مبنى (على تقدير أن
 العرف كذا) أى كما ذكرنا أنفام أنه قلة مرواة (اذذاك) أى فى ذلك الوقت الذى
 هو زمن بعثة ذلك النبى (وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب النبوة واختلف
 فيه) أى فى ذلك الغير الذى هو متعلق العصمة (فقيل يجب عصمتهم من الكبائر مطلقا)
 عمدا وسهوا من غير تقييد بالعمد (دون الصغائر) المأتى بها (٤-٤١) فلا يجب عصمتهم
 منها عند هذا القائل فحالة السهو أولى عنده وهذا القول منقول عن امام الحرمين منا وأبى
 هاشم من المعتزلة (والمختار) لجمهور أهل السنة (العصمة) أى وجوب عصمتهم (عنهما)
 أى عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر (الا الصغائر غير المنفرة) حال كون اتیان غير المنفرة
 (خطأ) فى التأويل (أوسهوا) مع التنبيه عليه أما الصغائر المنفرة كسرقة لقمة أو حبة
 وتسمى صغائر الخسة فهم معصومون عنها مطلقا وكذا من غير المنفرة كنظرة لاجنبية
 ٤١ (ومن أهل السنة من منع السهو عليه) أى على نبينا صلى الله عليه وسلم فقال لا يقع
 منه سهو فى فعل أصلا (وصرح بأن سلامه على ركعتين فى حديث ذى البدين) فى
 الصحيحين (كان قصدا منه وأبىح له ذلك ليبين للناس حكم السهو) ومثل ذلك صلواته
 الظهر خمسا فى حديث ابن مسعود فى الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد الاور فى الظهر فى
 حديث ابن بجة صححه الترمذى (والاصح جواز السهو فى الافعال عليه) والمذهب

(قوله والمختار العصمة عنهما) قلت واختلف القائلون به إذا فقال بعضهم انه لا يمكن
 من المعصية لاختصاصه بخاصة فى ذاته تقتضى امتناع إقدامه على المعاصى وقال
 بعضهم انه يمكن لكن الله تعالى ينفه عن فعله لطفه لا يكون له مع ذلك داع الى ترك
 الطاعة وارتكاب المعصية وأورد فى شرح القصيدة قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى
 أثبت العصيان والغواية وهو الذنب وأجاب بأنه كان قبل النبوة وانما صار نبيا بعد
 خروجه من الجنة وان قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدله عليه اذا اجتباه كان متأخرا عن

السابق غير مرضي وان قال به من أئمة المحققين أبو المظفر الاسفرايني لانه مخالف للنص الصريح (قال صلى الله عليه وسلم انما أنا بشر أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني) أخرجه الشيخان وغيرهما (وظاهر قوله) صلى الله عليه وسلم (انما أنسى لا سن أنه يورد عليه النسيان) من قبل الله سبحانه وتعالى (فيتصف به الا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني لكن يتبعه) فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالنسي فأنسى بتشديد السين مبنى للفعول معناه يورد على النسيان ولا سن معناه لا بين طريقة يسلك في الدين هو سبب لا يراد النسيان بمعنى أنه مرة يترتب على النسيان لا باعث على ايراده (ومنع المعتزلة الكبار) أي صدورهما من نبي (قبل البعثة) له (أيضا للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له) هذا كلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الابلاغ وهو منهي عنها (وأما فيما طريقه الابلاغ) أي ابلاغ الشرع وتقريره من الاقوال وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الأمة بالفعل (فهم معصومون

الواقعة لان كلمة ثم التراخي وقبل انما صار عاصيا لتركه الافضل وميله الى الفاضل قال الامام جلال الدين جارا لله فيه نظرا لانه خالف المأمور به فارتكب المنهي عنه ولا يقال لمن كان بهذه الصفة إنه ترك الافضل ومال الى الفاضل والله تعالى أعلم وأورد في شرح العمدة قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر أما الاولى فلا أن العفو يدل على تقدم الذنب وأما الثانية فظاهرة وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم هذا ربي فانه أشار الى الكوكب وهذه كلمة كفر وقوله بل فعله كبيرهم هذا وهذا كذب وقد أخفى يوسف عليه الصلاة والسلام حريته عند البيع فان ذلك يدل على كتمان الحق وهو ذنب وأجاب عن الآيتين بأنه محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقرين جمع بين الدليلين قلت قال القاضى عياض قال ابن عباس مقصد الآية أنك مغفور لك غير مؤخذ بذنب أن لو كان وأما الآية الاخرى فأمر لم

فيه من السهو والغلط وأما غير ذلك) أى ما ليس من القسمين السابقيين كما يختص به
الانبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم وأدراك قلوبهم ونحوها مما يرفعونه
للايتبعوا فيه (فهم فيه كغيرهم من البشر) فى جواز السهو والغلط هذا الذى عليه
أكثر العلماء خلافا لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين حيث منعوا السهو والنسيان
والغفلات والفترات جملة فى حق النبي صلى الله عليه وسلم (قال القاضى أبوبكر) تفريعا
على ما عليه الأكثر (فيجوز) أى عقلا (كونه) أى النبي (غير عالم بشرايع من تقدمه)
من الانبياء (و) كونه (غير عالم ببعض المسائل التى يفرضها الفقهاء والمتكلمون) لا مطلقا
ولكن المسائل (التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد) يجوز (كونهم) أى الانبياء
(غير عالمين بلغات كل من بعثوا اليهم إلا لغة قومهم وجميع) عطف على لغات أى ويجوز
عقلا كونهم غير عالمين بجميع (مصالح أمور الدنيا ومفاسدها) جميع (الحرف
والصنائع اه) كلام القاضى أبوبكر (ولاشك أن المراد) أى مراده مما ذكره (عدم

يتقدم للنبي صلى الله عليه وسلم فيه نهي من الله تعالى في عدم معصية ولا عدا لله تعالى عليه
معصية قال نفطويه وقد حاشاه الله من ذلك بل كان مخيرا فى أمرين قالوا وقد كان له
أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل فيه وحى فكيف وقد قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم
فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقعدوا وأنه لا حرج عليه
فيما فعل وليس عفا هنا بمعنى غفر بل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم عفا الله لكم عن
صدقة الخليل والرفيق ولم تجب عليهم قط أى لم يلزمكم ذلك قال القشيري وإنما يقول
العه ولا يكون إلا عن ذنب من لم يعرف كلام العرب قال ومعنى عفا الله عنك لم يلزمك
ذنب قال مكي هو استفتاح كلام مثل أصلك الله وأعزك وقال السمرقندي معناه
عفاك الله قال والجواب عن الآية التى فى حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه ذكره
على سبيل الفرض ليبطله كالأحد إذا أراد أن يبطل أمرا فيفرضه ثم يلزم عليه محالا

علم بعض المسائل لعدم الخطور) أى خطورتك المسائل ببالهم (فأما إذا خطرت) لهم
(فلا بد من علمهم بها) أى بأحكامها (وأصابتهم فيها أن اجتهدوا) بناء على الراجح أن
للأنبياء أن يجتهدوا مطلقاً وعليه الأكثر وبعد انتظار الوحي وعليه الحنفية واختاره
المصنف في التحرير فإذا اجتهدوا فلا بد من أصابتهم (ابتداءً وانتهاءً) لأن من قال كل
مجتهد مصيب أو منع الخطأ في اجتهدا الأنبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداءً ومن جوز
الخطأ في اجتهدا هم قال لا يقررون عليه بل يذهبون فهم مصيبون عنده إما ابتداءً حيث لم
يتقدم خطأ وإما انتهاءً حيث نهوا على الصواب فرجعوا إليه (وكذا علم المغيبات) أى
وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي منها (إلا ما أعلمه الله تعالى به أحياناً
وذكر الحنفية) في فروعهم (تصریحاً بالتكفير باعتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضة
قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله) والله أعلم ﴿(الاصل العاشر)
في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم (نشهد أن محمداً رسول الله أرسله إلى الخلق
أجمعين) بالهدى ودين الحق (خاتم النبيين وناسخ ما قبله من الشرائع) والخلق بمعنى
الخلقين لأن إرساله إلى من يعقل من الأنس والجن قال بعض العلماء وإلى الملائكة نقل
ذلك الشيخ الإمام أبو الحسن السبكي وصرح الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى تبارك الذي
نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث

وهذا معنى قول القاضى البيضاوى وقوله هـ - إذ ربي على سبيل الفرض فإن المستدل
على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالافساد وبهذا إيجاب عن قول
صاحب الامالى قوله لا أحب الآفلين مشكل غاية الاشكال لأن الدال على عدم الهبة
الكوكب ان كان التغير فـ - دوجـ - د قبل الاقول ولا معنى لاختصاصه به وان كان
الغيبه عن البصر فيلزم في حق الله تعالى وان كان كونه انتقل من كمال وهو العلوى الى
نقصان فقد كان ناقصاً عند الاشراق وأيضاً فذلك معلوم له قبل الاقول أنه يافل وأنه

صلى الله عليه وسلم اليهم ولنساق ذلك كلام أو آخر الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع
 فليراجعه من أثر الوقوف عليه ولا نثبت نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف
 المشهور منها بقوله (لانه) أي لان محمد صلى الله عليه وسلم (ادعى النبوة) أي الرسالة عن
 الله (وأظهر المعجزة) تصديقاً لدعواه وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقاً لدعواه
 فهو نبي فحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف كثيراً على مقدمتي هذا الدليل
 فقال (أما دعواه النبوة فقط لا يحتمل التشكيك) لانه قد تواترت آراء الحقة بالعبان
 والمشاهدة (وأما إظهاره للمعجزة فلائنه أتى بأمر خارق للعادة مقروناً) أي بانهما (بدعوى
 النبوة) كائن أن تلك الأمور بدعواه النبوة (بمعنى جعلها) أي جعل تلك الأمور الخارقة
 من حيث اقترانها بدعواه (بياناً لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى) من أنه أرسله يدعو
 الناس إلى الهدى ودين الحق (ولان معنى بالمعجزة الا ذلك) أي الاتيان بأمر خارق للعادة
 يقصده به بيان صدق من ادعى أنه رسول الله (ووجه دلالتها) أي المعجزة على الصدق (أنها
 لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن الا فعلاً لله سبحانه) فان قيل المعجزة قد تكون من
 قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم
 لا تقدررون على ذلك ففعل وعجز وافاته معجز دال على صدقه كما في المواقف وغيره قلنا قد
 جرى المصنف على أن كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه كما يقال هو
 عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلاً لله تعالى
 في المشرق مساوياً لخالقه في المغرب وعن قوله بل فعله كبيرهم بأنه لم يكن قاصداً لاسناد
 الفعل إلى الصنم حتى يكون كذباً بل قصد نفيه على سبيل الاستهزاء بالكفار ويمكن أن
 يقال انه من قبيل اسناد الفعل إلى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمله عليه السلام
 عليه وعن الآية التي في حق يوسف عليه الصلاة والسلام انه انما كتم حريمه ولم يبينها
 لاستشعاره بقتل الاخوة اياه اذا أظهر ذلك وذلك جائز قبل النبوة والله تعالى أعلم

(فهما جعلها) الرسول (بينه) أى دلالة واضحة (على صدقه فيما ينقل عن الله) تعالى (وهو) أى ذلك الجعل (معنى التحدى) فان جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم لان أصل معنى التحدى طلب المباراة فى الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل فى أى أمر كان فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بأن قال آية صدق أن يوجد الله تعالى كذا مما تعجزون عنه (فأوجد الله) تعالى موافقا لقوله (كان ذلك) الإيجاد على وفق ما قال (تصديقاً له من الله تعالى) وقد تبع المصنف حجة الاسلام فى إيراد مثل مشهور فى كتب القوم بشأن الرسول ومرسله سبحانه فى تصديقه إياه بإيجاد المعجزة على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بإيجاد الخارق على وفق دعوى النبوة (كالتائم) أى كتصديق القائم (بين يدي الملك) من ملوك الدنيا حال كون ذلك القائم (مقبلاً على قوم) بحضرة الملك (يدعى أنه رسول) ذلك (الملك اليهم فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (إذا قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقاً فيما نقلت عنك) من الرسالة الى هؤلاء (فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للحاضرين علم قطعى بأنه صدقه بمنزلة قوله) أى الملك (صدقته) واقتصر المصنف على قوله قم على خلاف عادتك لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام فقم على سريرك ثلاثاً واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول الموافق فقم من الموضع المعتاد لك فى السرير واجلس مكاناً لا تعتاده تصوير آخر لمخالفة العادة ويؤخذ من جملة ما سبق أنه لا بد فى المعجزة من تعذر معارضتها لان ذلك حقيقة لا يجاز وأن توافق الدعوى لتكون حجة اصدقها فلو قال مدعى الرسالة معجزتى أن أحى ميتاً ثم أتى بخارق آخر كنتى جيل لم يدل ذلك على صدقه ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذباً بالدعواه فلو قال معجزتى أن ينطق هذا الضب فنطق فقال انه كاذب لم يعلم انه صادق بل يتأكد اعتقاده كذبه بذلك ولا يجب تعيين المعجزة بل لو قال أنا آتى بخارق

من الخوارق ولا يقدر غيري على الاتيان بشئ منها كفى وفي كلام الامدى أن هذامتنفق
عليه (والذى أظهره الله تعالى) لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات (ثلاثة أمور
أعظمها القرآن ثم) الامر الثانى (حاله فى نفسه اتى استمر عليها) من عظيم الاخلاق
وشريف الاوصاف التى سيأتى تفصيل بعضها ومن الكمالات العلمية والعملية (مع ضخمة
أنه لم يصحب معلمي أدبه ولا حكميما هذبه ثم) الامر الثالث (ما ظهر على يديه من الخوارق)
للعادات (كالشقاق القمر) له فرقين (وتسليم الحجر) عليه قبل النبوة وبعدها وما قبل
النبوة من الخوارق يسمى عندهم إرهابا أى تأسيسا للنبوة وتعهيدا من أرهصت الحائط
إذا أسسته ولا يسمى معجزة (وسمى الشجر اليه وحنين الجذع الذى كان يخطب اليه
لما انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة) ممن حضره سواء قلنا أنه
نابع من الاصابع نفسها وأنه تكثير للماء القليل بخلق ماء آخر معه بركة وضع الاصابع
فيه (وشرب القوم والابل الكثير) عددهم وعددها (من الماء القليل الذى مج فيه
بعد ما نزلت البئر فى الحديبية) بتخفيف الياء الاخيرة وتشديد ها وهى مكان على
مرحلة من مكة (وكانوا ألفا وأربعمائة) وفى رواية ألفا وخمسمائة واقتصر المصنف على
الاولى لان عددها محقق بانفاق الروايتين (وأكل الجمل الغفير) أى العدد الكثير جدا
(كما فى حديث أبى طلحة وكانوا ألفا من أقراص يأكلها رجل واحد) والظاهر أن المصنف
ركب ما ذكره من واقعتين سهوا واقعة أبى طلحة وواقعة جابر فى اطعام أهل الخندق فإن
الذى فى الصحيحين أن القوم فى واقعة أبى طلحة كانوا سبعين أو ثمانين رجلا وفى واقعة
جابر كانوا ألفا ~~وكان~~ جابر قد أمر بصاع شعير عنه فطحن وذبح بهيمة أى شاة صغيرة
فطبخها ثم أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقال تعالى أنت ونفر معك فدعا النبي
صلى الله عليه وسلم أهل الخندق كلهم وأمر أن لا يخبز العجين ولا تنزل البرمة وأنه صلى
الله عليه وسلم حضرو بصق فى العجين والبرمة وبارك ثم أمر امرأته جابر أن تدعو خابرة

مخبئ معهما وأن تقدر أي تغرف الطعام بحضرة قال جابر كما في الصحيحين وهم ألف فأقسم
 بالله لا كأواحتي تركوا وانحرفوا وإن برمتنا لنعط أي لتفور كما هي وإن عجمنا لنخبز كما هو
 وفي رواية البخاري إن النبي صلى الله عليه وسلم لم قال لامرأة جابر كأي هذا يعني البقية
 وأهدى فإن الناس أصابتهم مجاعة (وإخبار الشاة المشوية) له صلى الله عليه وسلم (بأنها
 مسمومة و) قد (صح في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يؤكل وغير ذلك)
 عطف على قوله انشقاق القمر أي وكغير ذلك من المعجزات (مما أفرد) لكثرة (بالتصنيف)
 ومن أجل ما صنف فيه كتاب دلائل النبوة للحافظ أبي بكر البيهقي وهذا النوع أحد
 ما عقده في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلا وفي كل من الكتب
 الستة التي هي دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك
 والوارد في كل من هذه الخوارق وإن كان خبر واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينهما وهو
 ظهور الخارق على يده متواتر بلا شك (وقول السهيلي في بعض هذه) الخوارق (إنها
 علامة) للنبوة (للمعجزة) أي لا تسمى بذلك (بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس
 بذلك) أي ليس بقبول لأن المقبول له العلم بنبوته يشار إليه بما يشار به إلى البعيد (فإنه)
 صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك فهو (منسحب عليه دعوى النبوة
 من حين ابتدائها) أي الدعوى (إلى أن توفاه الله تعالى كأنه في كل ساعة) أي في كل
 وقت (يسنة أنفها) أي الدعوى (فكل ما وقع له) من الخوارق (كان معجزة) لا اقترانه بدعوى
 النبوة حكما (وكأنه يقول في كل ساعة) أي كل وقت (إني رسول الله) إلى الخلق (و) كأنه
 يقول في كل وقت وقع فيه خارق للعادة (هذا دليل صدقي) هذا تمام الكلام في الأمر
 الثالث (وأما) الأول وهو (القرآن فهو المعجزة العقلية) أي التي يهدي إلى إنجازها العقل
 لمن كان عارفا بطرق البلاغة أو كانت البلاغة له سليقة ومع كون المعجز عنه معقولا فهو
 منقول أيضا عن قصد المعارضة عن سؤلت له نفسه ذلك فأقر بالمعجز مع كونه من فرسان

البلاغة ومنهم من أتى بما فضع به نفسه عند أبناء جنسه كما لا يخفى على من ألم بالتواريخ
(الباقية) نعت ثمان للعجزة فان كون القرآن معجزا ووصفه له باق (على طول الزمان الذي)
خبر ثمان عن ضمير القرآن فان من أوصافه أنه الذي (أعيان كل بليغ بجزائته وغبابة
أسلوبه وبلاغته) والجزالة بقابلها الركة فليس في نظمه لفظ ركيك وغبابة أسلوبه
هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على
مثل يعملون ويفعلون والمطالع على مثل يأبى الناس يأبى المزمّل الحاققة ما الحاققة
عم يتساءلون وأما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وان أمكن
بالنسبة الى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما صرح به في شرح المقاصد لان
مقدوراته تعالى لا تنتهى واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة
معها الاندراج مفهومها في مفهوم البلاغة اصطلاحا (لا بالافواين) أى وليس اعجازه
بالجزالة وغبابة الاسلوب (فقط) دون البلاغة (كقول القاضى) أبى بكر بن الطيب
الباقلانى (ولا) اعجازه (بالصرف) أى صرف همم المتحدّين (عن التوجه الى معارضته
وسلبهم القدرة) على مثله (عند قصد ذلك خلافا للترضى) من الشيعة (وغيره) كالنظام
وكثير من المعتزلة (والا) أى وان لا يكن ما ذكرنا بأن كان ما ذكره من أن اعجازه بالصرف
(كان الانسب) على قولهم (ترك بلاغته فانه اذا كان غير بليغ ولم يقدر واعلى معارضته
كان أظهر في خرق العادة به) ولان القول بالصرف يتأفى المنقول عن كان يسمعه من
البلغاء من طريقهم لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزائته ومن
وصفهم اياه بما يدل على ذلك وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك (وأما) الامر الثانى
وهو (حاله) صلى الله عليه وسلم (فما) أى فهو ما (استمر عليه من الآداب الكريمة
والاخلاق الشريفة التى لو أفنى العمر) بالبناء للمفعول (فى تهذيب النفس لم تحصل) لمن
أفنى عمره فى التهذيب (كذلك) أى كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق هى

ما ورد من سماته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التي هي في كل منها اخبار آحاد متعددة يفيد
مجموعها تواتر القدر المشترك بينها وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم (كالحلم)
وهو كما في الشفاء حلة توفرو ثبات عند الاسباب المحركات (وتعام التواضع) منه صلى
الله عليه وسلم (للضعفاء بعد تمام رفعته و) تمام (انقياد الخلق له والصبر) وهو حبس
النفس عند حلول ما تذكره (والعفو) وهو ترك المؤاخذة بالذنب (مع الاقتدار) وقوله
(عن المسمى اليه) متعلق بالعفو (ومقابلة السيئة بالحسنة والجلود) وقد مر تفسيره في
صحيح البخاري عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير وكان أجود
ما يكون في رمضان الحديث وفيه عن جابر ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم شيأ قط فقال
لا (وتعام الزهد في الدنيا) شدة (الخوف من الله تعالى حتى إنه ليظهر عليه) أثر (ذلك)
الخوف الشديد (اذا عصفت الريح ونحوه) أي نحو وقت عصف الريح من الاوقات
التي تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره أو نحو ما ذكر من هذه الاخلاق
الشريفة كالوفاء بالوعد وأداء الامانة وصلة الرحم والحياء وما ينتظم في هذا السلوك فقد
كان صلى الله عليه وسلم أعلى الخلق مقاما في كل منها (ودوام فكره) كما وصفه بذلك ابن أبي
هالة فيما أورده القاضي أبو الفضل عياض في الشفاء بقوله كان صلى الله عليه وسلم متواصلا
الاحزان دائم الفكرة ليست له راحة ومن أراد تعترف شي مما صدر من آثار هذه الاوصاف
الشريفة منه صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفاء وما في معناه من التأليف
(وتجديد التوبة والانابة في اليوم سبعين مرة) بل أكثر في صحيح البخاري عن أبي هريرة
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول والله إني لأستغفر الله وأتوب اليه في اليوم أكثر
من سبعين مرة وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار المزني قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يا أيها الناس توبوا الى الله فاني أتوب اليه في اليوم مائة مرة وروى أبو داود والترمذي
وصححه وابن ماجه عن ابن عمر قال كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد

مائة مرة رب اغفر لي وتب عليّ إنك أنت التواب الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان الذنب وهو صلى الله عليه وسلم في الرتبة العليا من العصمة بين المصنف معنى التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم بما حاصله أنهم ما يساعن ذنب وانما توبته الرجوع الى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه من المقامات الاكاديمية فانه عليه افضل الصلوة والسلام (كلمة ابداله من جلال الله وكبريائه قدر) كان مرتقياً ذلك من كمال الى اكمال (فيستقصر بنظره اليه) أي الى ما ابداله (ما هو فيه من القيام بشكره) تعالى على تلك الانعامات العظيمة (وطاعته) فيرجع الى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر وقوله (والفراغ) بالجر عطف على الحلم كالمعطوفات قبله فن اوصافه الشريفة الفراغ (عن هوى النفس) أي ميلها الى مشتيتها (و) عن (حفظها) المنعوت ذلك الفراغ بأنه (مما لا يقع الا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى إنه) صلى الله عليه وسلم (ما انتصر لنفسه قط الا أن تنتهك حرم الله) تعالى جمع حرمة أي الامور التي أثبت لها الاحترام (وما خير بين شيئين الا اختار أيسرهما) أي على من صدر منه التخيير وان كان الا حظ له صلى الله عليه وسلم الشيء الاخر فقد ساق صاحب الشفاء باسناده من الموطار واية يحيى بن يحيى الى عائشة رضي الله عنها قالت ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمرين قط الا اختار أيسرهما ما لم يكن اثماً فان كان اثماً كان أبعداً الناس منه وما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه الا أن تنتهك حرمة الله تعالى فينتقم الله بها وهو في الصحيحين وسنن أبي داود وعنه وغالب ألفاظه وفي موضع آخر من الشفاء قالت عائشة رضي الله عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصراً من مظالم ظلمها قط ما لم تكن حرمة من محارم الله تعالى وهو عند مسلم وأبي داود باللفظ ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً قط بيده ولا خادماً ولا امرأَةً الا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه

الآن ينبتك شئ من محارم الله تعالى فينتقم الله وهذا الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه حظ للنفس (ولعمري) وأصله القسم بحياة المتكلم (ان من رآه) حال كون ذلك الراي (طابا للحق لم يحتج عند مشاهدته وجهه الكريم الى غيره لظهور شهادة طلعت المباركة بصدق لهجته) أى كلامه لان المتكلم يلهج بالكلام أى يصدر منه متكررا (وصفاء سريره) كما قال المرتاد للحق فها هو الا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب) والمرتاد للحق هو الطالب له والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضى الله عنه فقد روى الترمذى وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئت لا نظرا اليه فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب وفي الشفاء عن أبي رمانة «وهو يكسر الراء وسكون الميم وفتح الاء المثلثة» التيمى رضى الله عنه قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ومعى ابن لى فأريته فلما رأيت به قلت هذا نبى الله حقا قال المصنف ناظما لهذا المعنى (و) قد (قلت فى قصيدة أمتدحه بها اذا لحظت لحاظك منه وجهها* ونازلت الهوى) أى المحبة (بعض النزال) أى كنت أهلا للمحبة غير محبوب بحجاب الحرمان (شهدت الصدق والاخلاص طرا) أى جملة (ومجموع الفضائل فى مثال) أى فى ذات مشخصة هى ذاته الشريفة قال (وفى) قصيدة (أخرى قلت أيضا) أى ناظما لهذا المعنى والذي قبله وهو الفراغ من حظوظ النفس (اذا لحظت لحاظك منه وجهها* شهدت الحق يسطع منه فجرا) وفاعل يسطع ضمير يعود الى الحق وفجرا حال منه لانه مؤول بالمشتق أى يسطع منه منيرا (خليا عن حظوظ النفس ما لن* أرقى منه يوما قط ظفرا) يعنى أن هوى النفس وحظوظها التى من شأنها أن تسترق من اتصف بشئ منها لم تصل الى الاستيلاء على قدر قلامة ظفر من جنباته الشريف صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل شيمه الكريمه تستدعى مجلدات) تؤلف فيها ولا تستوفى (هذا) الذى اتصف به من كريم الشيم وعظيم الاخلاق (كله مع العلم بأنه انما نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا أدبا يرون الفخر) رأيا

يذهبون اليه (ويتها الكون عليه) وهو أن يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم
 لنفسه ولقومه واحتقار لمن ينأخره والتهالك على الشيء الازدحام على أخذه بحيث يهلك
 بعض القوم بعضا بسببه (و) يرون (الاعجاب) أي الخيلاء والكبر رأيا (ويتغالون فيه)
 أي يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه وأصل المغالاة من غلوة السهم أي
 المسافة التي يقطعها إذا رمى به أي المراماة لينظر أي غلوة أبعد مسافة أو من الغلاء ضد
 الرخص بأن ينادى على السلعة فمين يزيد فيحاول كل أخذها بأعلى مما دفع صاحبه
 ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة فيها مغالبة (معبوداتهم حظوظ النفس) كما قال تعالى
 أرايت من اتخذ إلهه هواه وفي قوله معبوداتهم الخ مبالغة في التشبيه فالتركيب على
 المختار تشبيهه بليغ وعلى رأى اس-نعارة وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة
 مع أنه (لم يؤثر) أي لم ينقل (عنه أنه خرج عنهم إلى حبر) أي عالم (من أهل الكتاب تردد
 إليه) ليتعلم منه (ولا) إلى (حكيم عول عليه) ليتأذى به (بل استمريين أظهرهم إلى
 أن ظهر عظم علم واسع وحكمة بالغة) ذلك المظهر هو ذاته الشريفة اذهى موضع ظهور
 العلم والحكمة ففي الكلام شبه التجريد (مع بقاءه) صلى الله عليه وسلم (على أميته
 لا يقرأ ولا يكتب) وذلك أبهر لشانه وأظهر لإبرهانه (وأخبر) صلى الله عليه وسلم (عن
 مغيبات ماضية) من أخبار قرون سالفه (و) أحوال (أمم خالية لا يطلع عليها إلا من مارس
 الكتب واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان) بالعلم (لندرة سعة المعرفة في
 أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم) أي بخلافه (بالسير الكائن عنده)
 من ذلك فلا يسمح بتعليم شيء منه لا تحدىل فد كان أهل الكتاب كثيرا ما يسأله الواحد
 أو العدد منهم عن شيء فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف
 وأخوته وأصحاب الكهف ولقمان وابنه وأشباه ذلك وما في التوراة والإنجيل والزبور
 وصحف إبراهيم وموسى مما صدق فيه العلماء أولم يقدروا على تكذيبه (و) أخبر صلى

الله عليه وسلم (عن أمور مستقبلة) فوقعت كما أخبر (مثل قوله تعالى) في الروم لما غلبتهم فارس ألم غلبت الروم في أدنى الأرض (وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) وقوله لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين وقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الآية فكان جميع هذا كما قال صلى الله عليه وسلم (وإذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الأنبياء لثبوت كل ما أخبر به) صلى الله عليه وسلم ونبوتهم من جلته (و) ما أخبر به (هو المراد بالسمعيات) في كتب أصول الدين (وها هو الركن الرابع في السمعيات) أي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بآبائها كالخسر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك مما ينبي عنه تراجمه وأما الإمامة وما يتعلق بهما فقد جرى المصنف أول الكتاب على أنه ليس من العقائد الأصلية بل من المتممات لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الأمة سمعا وانما نظم في سلك العقائد تأسيًا بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى أن هذا وإن تم في نصب الامام لا يتم في كل مباحث الإمامة فإن منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا وترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل ونحو ذلك فلماذا والله أعلم نظمت في سلك العقائد وأدخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح (و) هذا الركن (مداره) أيضا (على عشرة أصول الأصل الأول في الخسر والنشر)

(الركن الرابع في السمعيات ومداره على عشرة أصول الأصل الأول في الخسر والنشر الخ) قلت لو كان لي من الأمر شيء قدمت أحوال البرزخ على أحوال القيامة وهذا الخسر للأجساد عند أهل الحق لأن إحياء الله تعالى الأبدان بعد موتها وتفرق أجزائها يمكن عقلا وكل ما لا ياباه العقل وأخبر صادق القول عنه فهو حق وإلا لم يكن الصادق صادقا فيكون القول بخسر الأجساد وأحيائها حقا أما الأول وهو أن الأحياء يمكن عقلا فلا أن الامكان

والنشر إحياء الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة والنار
(أما الملى) أى المنسوب الى ملة أى شريعة جاءهم انبى من جهة تمسكهم بها واعتقادهم حقيقتها
(فقاطعهم - ما لقطع بورودهما عن الله ورسوله) ولا خلاف بين الشرائع فى الأصول
الاعتقادية إنما الاختلاف بينهما فى الفروع وكل ما ورد فى شريعتنا من أصول العقائد
فهو كذلك فى كل ملة وقد (قال تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده) وقال تعالى (أليس
ذلك بقادر على أن يحيى الموتى) وقال تعالى (ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة)
وقال تعالى (الله لا اله الا هو اجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه) وقال تعالى (ثم اليانا
نحشرون) وقال تعالى (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) أى بتقدير
تمثيل قدرته بقدرته بدركم الحادثة التى تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها كما يشير الى ذلك
قوله تعالى وله المثل الأعلى فان جميع مقدوراته تعالى بالنسبة الى قدرته التى هى صفته
القدسية سواء لا يتصور فيها تفاوت بالأهونية (فتكرر) ذلك الحشر والنشر فى كلام
الله تعالى ورسوله (كثيرا) كقوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحيىها الذى
أنشأها أول مرة وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة واليه
ترجعون وقوله تعالى أيعب الا انسان أن ان نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى
بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى يوم
بالنظر الى القابل حاصل لان أجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحياة
لانه لو لم تقبلها لم تتصف بهم ما فتكون الاجزاء قابلة له - ما وكذا بالنظر الى الفاعل حاصل
للازمنة لا مرين حاصلين أحدهما كونه تعالى قادرا على الابدان والثانى كونه عالما بأعيان
أجزاء كل شخص على التخصيل لماسبق أنه تعالى عالم بكل المعلومات وقادر على جمعها
وايجاد الحياة فيها فثبت أن حياة الابدان ممكن وأما الثانى وهو اخبار الصادق عنه
بقوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده فأول خلق حياتهم بالارواح والاجساد فكذا

فحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى أفلا يعلم اذا
 يغثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات وقد تواتر معناه في الاحاديث النبوية (حتى صار)
 لكثرة تكراره في الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة (مما علم بالضرورة) من الدين
 فلا يتوقف على نظر (وانه قد الاجماع على كفر من أنكرهما) أي الحشر والنشر
 (جوازا أو وقوعا) أي أنكر جواز وقوعهما أو أنكر وقوعهما - ما وان جوزه وقد
 أنكرهما معا فلا سفة الزاعمون أن لا معاد الا الروحاني لا الجسماني وهذا الانكار هو
 أحد الامور التي كفروا بها (وان لم يجمع على الا كفار بجمع كل فرض) كما ستعرفه
 في الخاتمة بل قد وقع بين أئمتنا خلاف في إكفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة كالمعتزلة
 وغيرهم والمعتد عدم تكفيرهم (وأوجبهم المعتزلة) أي قالوا بوجوب وقوع ما ذكر
 من الحشر والنشر (عقلا بناء) منهم (على إيجابهم) على الله تعالى (ثواب المطيع)

الاعادة وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة وقوله
 تعالى ان الله يبعث من في القبور والذي في القبور الاجساد دون الارواح وقوله تعالى
 أيحسب الانسان أن ان نجتمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه وقوله تعالى فاذا هم
 من الاجداث الى ربهم ينسلون وغير ذلك من الآيات الدالة على حشر الاجساد يوم
 القيامة وذهبت الفلاسفة الى حشر الارواح دون الاجساد وشبهتهم من وجهين
 * أحدهما أن حشر الاجساد موقوف على صحة إعادة المعدم وهو محال فكذا الموقوف
 عليه ببيانه أن الحكم عليه بصحة العود يقتضي تعيينه في ذاته وتخصصه في نفسه
 وهو بعد عدمه نفي محض ليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه باطلا * والثاني
 انه لو قتل انسان وأكله آخرو صار جزءا من الآكل فالجزء المأكول إما أن يعاد في المأكول
 منه فقط فينشأ ضاع بدن الآكل أو في الآكل فقط فينشأ ضاع بدن المأكول منه أو
 جعل جزأيهما معا وهو محال وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتمامه والجواب عن الاول

أى اثباته (وعقاب العاصي) أى معاقبته (وعندنا وجوب وقوعه) أى ما ذكر من
الحشر والنشر (لأن خبره) تعالى (به فقط) فى كتبه وعلى السنة رساله لا لايجاب العقل
وقوعه (و) لا يجب عندنا على الله شئ فنحن لذلك (نجاوز العفو عن مات مصرأ على
الكبائر بشفاعة النبي) صلى الله عليه وسلم (أودونها) بمعنى فضل الله سبحانه قال
تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى أنس بن مالك أنه صلى
الله عليه وسلم قال شفاعة لاهل الكبائر من أمتي أخرجه أبو داود والترمذى وابن حبان
والبرار والطبرانى وروى أحمد بإسناد جيد أنه صلى الله عليه وسلم قال شفاعة لمن يشهد
أن لا اله الا الله مخلصا وأن محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه وقلبه لسانه (وعندهم)
أى المعتزلة (لا أثر للشفاعة الا فى زيادة الثواب للوجوب) أى لاجل قولهم بالوجوب

أن هذا الحكم على الوجود فى الذهن فانه يصح أن يعاد فى الخارج لا على المعدوم المطلق
والجواب عن الثانى مبنى على مقدمة وهى أن لكل انسان أجزاء أصلية من أول عمره الى
آخره والانسان به الانسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت مدة حياته وأجزاء فضائية وهى
ما زاد على ذلك وقد وقع التفاوت فيها فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية فى
الحالين واذا تقرر هذا فالمعاد من كل من الانسانين أجزاءه الأصلية التى يكون بها
الانسان انسانا فان تلك الاجزاء هى الباقية من أول عمره الى آخره وهى الحاضرة لنفس
الانسان حالة السكر والنوم وأما الشكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض
البدن الذى يغفل عنه الانسان فى أكثر أحواله فانه لا يعاد اذ لا مدخل له فى الانسانية
واذا كان كذلك فالجزء المأكول أصلى من الانسان المأكول منه فضلى من المتغذى وهو
الآكل فاذا أعيد فلا يعاد فى الآكل ويعاد فى المأكول منه فحينئذ لا يلزم أن لا يكون
أحد هما معادا بتمامه وانما يلزم ذلك لو كان الجزء الثانى أصليا من كل منهما وهو ليس
كذلك

(الذي ذكرناه) عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية واثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته (ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر) انما الخلاف في دليله فلا يجوز وقوعه (سمعنا عندنا) أي من جهة دلالة السمع قال تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) أي (لو شفعو السكت لا يقع ذلك) أي اتيانهم بالشفاعة قال تعالى (من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه) لا يجوز العفو عن الكفر (عقلا) أي من جهة دلالة العقل (عندهم) أي المعتزلة (على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية بناء) منهم (على أن العفو عنهم) أي عن الكفار (مخالف للحكمة على ما ظنوا) قالوا قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وفي جواز العفو عن المسيء تسوية بينهما (فيمتنع) العفو (عقلا عليه تعالى فيجب العقاب) أي وقوعه منه تعالى لانه يثبت بترك العقاب نقص في نظر العقل لكونه خلاف قضية الحكمة (كما سمعناك) في الاصل الرابع من أصول الركن الثالث (من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى في كلامهم) وقد أجيب بعد النزول الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسيء كحرمانه النعيم دون تعذيب بالذات (ويشفع الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (والصلحاء) من الشهداء وغيرهم للاحاديث الصحيحة

(قوله وعقلا عندهم على ما زعموا هم وصاحب العمدة من الحنفية) تقدم تسميته ونسبته (قوله على ما ظنوا) قلت تقدم الكلام فيه (قوله والحق إعادة ما انعدم الخ) تقدم تحقيقه في دليل أهل الحق على حشر الاجساد (قوله ويشفع الانبياء الخ) هذا مؤخر الحصول عما بعده ولم يذكر لاهل السنة دليلا ولا للمخالف شبهة الا ما يشير اليه من البناء على الوجوب المتقدم واحتج الامام أبو العباس الصابوني لاهل السنة بقوله تعالى لا كفر مما تنفعهم شفاعة الشافعين ولو لم تنفع الشفاعة للمؤمنين لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر فائدة وكذلك قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهذا أمر بالشفاعة لكل

الكثيرة المتواترة المعنى ومنها حديث أبي سعيد في الصحيحين أن ناسا قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة الحديث بطوله وفيه فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين الحديث وحديث أبي سعيد أيضا

مؤمن وكذا قوله عليه الصلاة والسلام أن لكل نبي دعوة مستجابة فمنهم من دعا بها على قومه ومنهم من اتخذها دنيا وإنى أدخرت دعوتى شفاعة لامتى يوم القيامة لمن قال لا اله الا الله ومما اشتهر واستفاض فيما بين الامة حتى قرب من حد التواتر قوله صلى الله عليه وسلم شفاعة لاهل الكبار من امتى وهذا نص فى الباب وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحيح والحسان أخبارا بألفاظ مختلفة بحيث لو جمعت آحادها بلغت حد التواتر فى اثبات الشفاعة فلا أقل من الاشتهار وانكار ما اشتهر من الاخبار بدعة وضلالة قلت من الصحيح حديث أنس بطرق وحديث حذيفة وحديث عبد الله بن عمرو وحديث أبي سعيد الخدرى وحديث عبد الله بن مسعود ومن الحسان حديث أنس باللفظ الذى اشتهر وحديث عوف بن مالك وحديث عبد الله بن أبي الجعداء وحديث جابر ابن عبد الله عند الطبرانى قال أبو العباس وشبهة المعتزلة فى ذلك قول الله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق غير مرضى ولان فى الشفاعة سؤال الله تعالى أن يجعل عدوه وليه وأهل النار أهل الجنة وأنه ليس بمستحسن ولان فى اثبات الشفاعة لأصحاب الكبار تحريض الناس على الذنوب وأنه لا يجوز والجواب أن انظام المطلق المذكور فى القرآن هو الكافر وأن المرتضى فى قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى كل مؤمن لمسا عنه من الايمان والطاعات ولان المراد من الآية أنهم لا يشفعون الا لمن رضى الله بشفاعته فلم قلتم ان الله لا يرضى لصاحب الكبيرة وفيه الخلاف وعن قولهم فيه سؤال أن اجعل عدولنا ولما قلنا غير مستقيم بنيتم هذا على أصولكم الفاسدة ان المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الايمان فيصير عدوا لله تعالى فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدوا لله بارتكاب

عند الترمذي وحسنه ان من أمتي من يشفع للفقائم ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل
والرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذي وابن ماجه وابن حبان وغيرهم ايدخلن
الجنة بشفاعه رجل من أمتي أكثر من بنى تميم (و) قد (اختلف في كيفية الاعادة) بعد
الموت ومصير البدن ترابا (فذهبت طائفة من الكرامية) أتباع محمد بن كرام بتشديد الراء
وبعضهم يخففها (الى أن الجواهر) أى الاجزاء التى منها تأليف البدن (لا تنعدم بل
تتفرق) وتختلط بغيرها وتتصور بصورة التراب مثلا وقد زالت عنهم الحياة واللون
والرطوبة والهيئة والتركيب (ثم يجمعها) الله (سبحانه ويؤلفها على النهج الاول) كما
كانت وأصل النهج سلوك الطريق ويطلق مراداه الطريق والحال والصفة وهو المراد
هنا ووجه ما قاله هؤلاء بان الاجزاء المنفرقة المذكورة قابلة للجمع بلارية والله سبحانه
عالم بتلك الاجزاء وانها لائى بدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها لما تقر من عموم علمه
تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل
من الفاعل يوجب صحة الوقوع وجوازه قطعاً وهو المطلوب وهؤلاء ينكرون اعادة المعدوم

الكبار تنص على هذا أبو حنيفة رحمه الله تعالى فى كتاب العالم والمتعلم ولا يصير أهلاً للنار
مطلقاً بل فيه سؤال أن يعامل عبده بفضله وكرمه قولهم تحريض للناس على الذنوب
فلنا ليس كذلك فاننا لا نحكم بوجوب الشفاعة لئلا من العبد العذاب وينسكل على الشفاعة
وينجر على الذنوب بل نقول بجوازها وتصورها فى حق كل فرد من أصحاب الكبار
ليرجونيل الشفاعة ولا يأس من العفو والمغفرة وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة
واستحالة العفو وتخليد أصحاب الكبار تعرض للناس على اليأس والقنوط من رحمة الله
تعالى وانه كفر قال الله تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون (قوله واختلف
فى كيفية الاعادة) قلت البعث قبل الشفاعة فى الوجود على ما قدمنا وقد قدمنا تحقيق
هذا فى حشر الاجساد

(والحق انها) أى الجواهر التى منها تأليف البدن (تعدم) كلها (الابعضا) منها (منصوصا عليه) فى الحديث الصحيح وهو عجب الذنب (ثم تعاد بعينها) بعد عدمها وانما قلنا بذلك (لظاهر) قوله صلى الله عليه وسلم (كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب) والحديث فى الصحيحين وغيرهما بطرق والفاظ منها فى الصحيحين ليس من الانسان شئ لا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفى رواية لمسلم وأبى داود والنسائى كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفى أخرى لمسلم أيضا ان فى الانسان عظما لا تأكله الارض أبد منه يركب الخلق يوم القيامة قالوا أى عظم هو يارسول الله قال عجب الذنب وفى رواية لا جدد وابن حبان قيل وما هو يارسول الله قال مثل حبة خردل منه تنسلون وهو بفتح العين المهملة وسكون الجيم ثم موحدة محله أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه فى المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (والمسئلة عند المحققين ظنية) يعنى مسئلة أن الاعادة هل هى جمع الجواهر المتفرقة المختلطة أو ايجادها بعد عدمها ومن صرح بذلك منهم حجة الاسلام فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد قال فان قيل فما تقولون أن عدم الجواهر والاعراض ثم تعاد ان جميعا أو نعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ليس فى الشرع داليل قاطع على تعيين أحده هذه الممكنات يعنى أن الادلة الواردة ظنية قال المصنف (والحق) أن فى المسئلة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين (اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق) من الاجزاء (الا الحكم بأنه) أى الشأن (انما يكون) الوجه الذى يقع عليه الاعادة (كذا) أى اعادة المعدوم (بعينه أو كذا) أى جمع المتفرق أى انما يكون على أحد الوجهين على التعيين دون الآخر (للحكم باستحالة خلافه) لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا (لشمول القدرة) الالهية (لكل الممكنات) وكل من اعادة ما انعدم وتأليف ما تفرق أمر ممكن أما المكان تأليف ما تفرق فظاهر كما مر وأما

امكان اعادة ما انعدم فأشار إليه بقوله (والاعادة احداث كالابداع الاول) أى الابداع من
عدم لم يسبقه وجود (وغاية طريق انعدام على المبدع أولاً تصديره كأنه لم يحدث وقد تعلقة
القدرة) الالهية (بإيجاده من عدمه الاصل فكذا) أى كتملقها بإيجاده من عدمه الاصل
يتعلق بإيجاده (من عدمه الطارئ) كما نبه عليه قوله تعالى كما بدأكم تعودون وقوله تعالى
وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحىيها الذى أنشأها أول
مرة وهو بكل خلق عليم فالإيجاد الثانى ليس متمنعاً لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته والالم يقع
ابتداء وكذلك الوجود الثانى لان مقتضى ذات الشيء أولاً زمة الذاتى لا يختلف بحسب
الازمنة فلا يكون متمنعاً فى وقت ممكن فى وقت واذا لم يتمنع لذلك ولا شبهة فى انتفاء وجوبه
فيكون ممكناً وهو المطلوب فعنى الاعادة أن الوجود ثانياً هو الوجود أولاً (لان الوجود
ثانياً مثله) أى مثل الاول (بل هو) الوجود أولاً وجد (بعد فناء عينه) وجوداً ثانياً (وهذا)
أى القول بان الوجود أولاً هو الوجود ثانياً بعينه لامتثاله انما ذهبنا إليه (لان وجود
عينه أولاً انما كان على وفق تعلق العلم به) أى بوجوده (والفرض أنها) أى الموجودات
(أبداً بعد طريق انعدام) عليها (ثابتة فى العلم) حال كونه (متملقاً فى الازل) بإيجادها
لوقت وجودها اذ المعدومات التى برزت الى الوجود انما وجدت على حسب تعلق العلم
بوجودها قبل بروزها الى الوجود وبعده والموجودات التى طرأ عليها انعدام انما عدت
على حسب تعلق العلم فى الازل واذا وجدت ثانياً فاعلى حسب تعلق العلم فى الازل بإيجادها
قال المصنف رحمه الله (وعندى) أنه (يجب حل قول المعتزلة بثبوت الجواهر فى انعدام
وتقررهما فيه على هذا أعنى الثبوت والتقرر العلمى اذ يبعد من العقل لذوى الخوض فى
الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه) فان المعتزلة يقولون المعدوم شيء وثابت فاذا عدم
الموجود ببق ذاته الخصوصية فأمكن لذلك أن يعاد قولهم المعدوم ثابت اذ لم يحمل على
ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى ولا يتجه له وجه يحمل عليه اذ ليس للثبوت معنى الا

الوجود والتحقق ولو قيل المعدم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل
ثم على ما أوله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم (وكذا) أي وكما أقول
بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر (لا أجزم) بقول من
الاقوال التي اختلف فيها القائلون بصحة الفناء على الجواهر فلا أجزم (بأن الافناء) أي
افناء الجواهر (بكلمة أفن كما يجاده بكلمة كن) كما ذهب اليه أبو الهزبل من المعتزلة (أو)
ان افناء الجواهر (بواسطة احداث ضد) له (هو الفناء الواحد للكل) أي كل أجزاء البدن
كما قاله ابن (١) الا حنيد من المعتزلة فانه ذهب الى أن الفناء وان لم يكن متخيلا لكنه يكون
حاصلا في جهة معينة فاذا أحده الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (أو) أن افناء
الجواهر بواسطة احداث أضداد متعددة (بعد كل جزء) من أجزاء الجسم وهي الجواهر
التي تألف منها الجسم في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان
الثاني كما ذهب اليه ابن شيت منهم أيضا (أو) ان الافناء (بنفي) أي بسبب نفي (شرط
هو البقاء الذي يخلقه الله تعالى حالا في الجواهر فاذا لم يخلقه انتفى) الجوهر كما ذهب
اليه الاكثرون من أصحابنا والكعبي من المعتزلة (بل الكل) أي كل هذه الاقوال
(في حيز الجواز والحكم بأحدها عينا لا يقوى فيه موجب) أي دلائل يوجب القول به
(غير أننا لانقول بخلق الافناء) أي بان الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفناء هو
خلق فناء واحد (لا في محل) فتفتى به الجواهر بأسرها كما ذهب اليه أبو هاشم وأتباعه
من المعتزلة وفي تعبير المصنف بخلق الافناء تسامح (ونحوه) أي ولانقول بنحو هذا
القول من الاقوال الظاهر بطولها كقول أبي علي الجبائي وأتباعه بأنه تعالى يخلق
بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيه نفي الجوهر وقول النظام ان الجسم ليس يساق بل
يخلق حالا لا في محل يخلق في (وكذا يجوز كونه) أي الحشر (جسمانيا فقط بناء على
(قوله وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا) قلت وهو الحق على ما قدمنا

(١) في نسخة الاخشيدي وقوله فيما يأتي ابن شيت في نسخة ابن شبيب وليحمر كتبه مصححه

القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما الورد (أي كسريان ماء الورد) (في الورد
والنار في الفحم) فالعاد وهو كل من الروح والبدن جسم فلا معاد إلا الجسم وأو في قوله

(قوله القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما الورد في الورد والنار في الفحم)
قلت وأورده الامام القوفوي وزاد أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي في
الجسد فإذا فارقت توفى الموت الحياة قالوا الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فان الله
تعالى أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء في العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق
الحياة للبدن مادامت الروح فيه والى هذا القول مال مشايخ الصوفية قال وهذا الكلام
في جنسيته على طريق الاجمال لا في حقيقته لانها غير معلومة للبشر أصلاً قال عبد الله
ابن بريدة ان الله تعالى لم يطلع على الروح ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلًا وقال النظام الروح
جوهر باق لا يفنى وان مكانه في الجسم مكان النار في الفحم مادامت الاخلاط معتدلة
فإذا فسدت الاخلاط خرجت وقال معمر بن المعتزلة روح الانسان عين من الاعيان
لا يجوز عليها الانقسام ولا الحركة ولا السكون ولا تفتقر الى محل وانه يدبر البدن ويحركه
ويسكنه ولا يجوز ادراكه ولا رؤيته وقالت الاوائل جوهر روحاني قائم بنفسه غير متجزئ
وليس بجسم ولا منطبع في جسم ولا متصل به ولا منفصل عنه وهذه مذاهب سبعة
متقاربة ذكر الغزالي أن للانسان روحين أحدهما بخار لطيف يعتدل باعتدال المزاج
وهو الحامل لقوى الحس والحركة ويفنى بالموت ويتلاشى فصناعة الطب عليه تدور
في تعديله واصلاحه والثاني لطيفة ربانية مضافة الى الرب تعالى في قوله ونفخت فيه من
روحي ويدعى أنها جوهر بسيط غير منقسم ولا متجزئ وهو حامل الامانة التي هي المعرفة
والتكليف وهو القلب في لسان الصوفية وانه يبقى بعد الموت لقوله تعالى بل احياء عند
ربهم يرزقون قال وأولى الاقوال هو الاول قال فان قيل أليس قال الله تعالى قل الروح من
أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً فهي عن الكلام لانهم امن أمر ربي لا من أمركم

(أوروحانيا) بمعنى الواو أى ويجوز كون الحشر روحانيا (جسمانيا بناء على القول بانها) أى الروح (جوهر مجرد) ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم بل تتعلق به تعلق التدبير والتصرف (لا تنفى بفناء البدن ترجع الى البدن أى الى تعلقها به) أى بما كانت متعلقة به من الابدان فالعاشيا ن جسم وروح تعادليه وهى ليست بجسم وهذا

فالجواب انما نهى عن الكلام فى حقيقة الروح وهى غير معلومة للبشر أصلا بل هى فى علم الله تعالى الذى أحاط بكل شئ علما أما الكلام فى جنسه على طريق الاجال فهو من العلم القليل الذى آتانا الله تعالى بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وذلك أنا اذا قلنا انه جسم لم نخرجه من أمره بل لله الامر جميعا وعلما القليل هو أننا نعلم أن الموجود على ضربين قديم وحادث فالقديم ذات الله وصفاته والحادث الاجسام والاعراض ونعلم أن الروح ليس بقديم لثبوت دلالة الوحدة اية وإبطال قديمين واذا استحال أن يكون قديما فهو لما عرض أو جسم أعرضنا عن العرض لان العرض لا ينتقل ولا يقبض والروح منقول ومقبوض فعلما أنه جسم وقولنا بأنه جسم لا يدل على أننا عرفنا حقيقة الان لفظ الجسم اسم مطلق ينطلق على جميع الاجسام والاجسام متمثلة ولها خصائص وصفات لا يعرفها الا خالقها اللطيف الخبير وقد ورد فى الحديث ما يدل على أنه جسم وهو أن روح المؤمن تخرج بها الملائكة الى العرش وأن أرواح الشهداء فى حواصل طير تعلق من ثمار الجنة ثم تأوى الى قناديل معلقة تحت العرش وأن روح الميت ترفرف فوق نعشه تنادى لاتلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى وأن الارواح تجمّع فى الصور ثم اذا انفخ فى الصور تخرج الى أجسادها ولهادوى كدوى النحل وأن أرواح الكفار تجمّع فى بئر برهوت وكلها تدل على أنه جسم لان هذه الاوصاف أوصاف الاجسام (قوله أوروحانيا جسمانيا الخ) قلت وبقي أنه روحانى فقط وهو مذهب الفلاسفة وقد تقدم إبطاله (قوله بناء على القول بأنها جوهر مجرد لا يفنى الخ) قلت تقدم أن النظام قال بنحو هذا والله أعلم

رأى كثير من الصوفية والشيعة والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قال الامام
الرازي في نهاية العقول أن التناسخية يقولون بدم الارواح ووردها الى الابدان في هذا
العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث
الارواح ووردها الى ابدانها الا في هذا العالم بل في الآخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرفع
بانفراده أصلا من أصول الدين بل ربما يؤيده اه ملخصا (وأكثر المتكلمين على الاول)
وهو أن الروح جسم لطيف سار كما مر (لقوله تعالى فادخل في عبادي والتجرد ينافي به)
أي ينافي الدخول في العباد بمعنى الدخول في ابدانهم لان المجرد لا يكون داخلا في البدن
لا بكونه جزأ منه ولا قوة حالة فيه اذا المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم
بل هو لا مكاني فلا يقبل اشارة حسية وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
كسدير الملك أمورا قلبيها وليس حاله (وكذا ما ورد) في الحديث (من أن أرواح
بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتأوي الى قناديل معلقة تحت
العرش وأرواح الكفار في) أجواف (طيور سود في سجين) كل ذلك ينافي التجرد
كما مر والوارد في أرواح بعض المؤمنين هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق قال سألتنا
عبد الله يعني ابن مسعود عن تفسير هذه الآية ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا
بل أحياء عند ربهم يرزقون فقال أما إنا قد سألنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لم

(قوله وكذا ما ورد من أن أرواح بعض المؤمنين الخ) قلت قال الامام القونوي ثم الأرواح
على أربعة أوجه أرواح الانبياء عليهم الصلاة والسلام تخرج من أجسادهم ويصير مثل
صورته مثل المسك والكافور وتكون في الجنة وتأوي كل وتنعم وتأوي بالليل الى قناديل
معلقة تحت العرش وأما أرواح الشهداء فتخرج من أجسادها وتكون في أجواف
طيور خضر في الجنة تأكل وتنعم بدل عليه قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فربحنا بما آتاهم الله من فضله وتأوي بالليل الى

فقال أرواحهم في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى الى تلك القناديل وفي جامع الترمذي من حديث كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة أو شجر الجنة وتعلق بضم اللام معناه تناول بقمها والوارد في أرواح الكفار لم يحضر في حين هذه الكتابة تخريجهم وأقرب ما وجدت الى لفظه ما أخرجه ابن منده عن أم كبشة بنت المعرور قالت دخل علينا النبي صلى الله عليه وسلم فسألنا عن هذه الأرواح فقال ان أرواح المؤمنين في حواصل طير خضر ترمي في الجنة وتأكل من ثمارها وتشرب من مياهها وتأوى الى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون ربنا ألحق بنا اخواننا أو آتنا ما وعدتنا وان أرواح الكفار في حواصل طير سود تأكل من النار وتشرب من النار وتأوى الى جحر في النار يقولون ربنا لا تلحق بنا اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا وروى البيهقي وابن أبي شيبة من طريق ابن عباس رضي الله عنهما عن كعب موقوفا عليه قال الجنة المأوى فيها طير خضر ترفق فيها أرواح الشهداء تسرح في الجنة وأرواح آل فرعون في طير سود تغدو على النار وتروح وأرواح أطفال المسلمين في عصافير في الجنة وأخرج هشام بن السري في الزهد عن هزيل هو ابن شرحبيل قال ان أرواح آل فرعون في

قناديل معلقة تحت العرش وأما أرواح المطيعين من المؤمنين بين السماء والارض في الهواء وأما أرواح الكفار في جوف طيور سود في سجين والسجين تحت الارض السابعة قلت قد جاء في الحديث في أرواح المؤمنين خلاف هذا روى الامام أحمد بن حنبل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال نسمة المؤمن اذا مات طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله الى جده يوم يبعثه ورواه مالك في الموطأ وقد روى عن عبد الله بن عمرو قال أرواح المؤمنين في أجواف طير خضر كالزرازير تمارفون فيها ويرزقون من ثمرها والكل ينال في التجرد والله تعالى أعلم

أشرف طير سود تروح وتغدو على النار فذلك عرضها المذكور في قوله تعالى وحق بال
 قرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الحديث وكعب وهزيل تابعيان
 فلقولهما هذا حكم المرسل لان مثله لا يقال من جهة الرأي ويقوم مقام هذه الاحاديث
 في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بها عند
 قبضها وما في مسند أحمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء يرفعه من أن روح الكافر
 ينتهي بها الى السماء فلا يفتح لها وأن روحه تطرح طرحا (ومن أهل السنة جماعة على)
 المذهب (الثاني) وهو أن الحشر روحاني جسماني (كالغزالي) حجة الاسلام (والامام أبي
 منصور (الماتريدي وغيرهما) كالراغب والحلي (ولهم أيضا ظواهر) تمسكوا بها
 (المسئلة ظنية) لا قاطع فيها * واعلم أن صاحب شرح المقاصد قال قد بالغ الامام الغزالي
 في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق
 الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام أنه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه
 كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم
 قال عقب ذلك في شرح المقاصد نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين
 الى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فبعيد اليه
 نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص
 ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه اه كلام شرح المقاصد * واعلم أن كلام الغزالي في
 الاقتصاد صريح في أن المعاد عين الاول فانه قال بعد أن ذكر ذلك فان قيل بم يتميز المعاد
 عن مثل الاول وما معنى قوله - ان المعاد هو عين الاول قلنا المعدوم منقسم في علم الله
 تعالى الى ما سبق له وجوده والى ما لم يسبق له وجوده كما أن العدم في الازل انقسم الى

(قوله ومن أهل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما) قلت تقدم
 ما قال الغزالي ولا أخفظ عن الماتريدي ما يمثله والله تعالى أعلم

ما سيكون له وجود والى ما علم الله أنه لا يوجد وهذا الانقسام لا سبيل الى انكاره فالعلم شامل والقدرة واسعة ومعنى الاعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود ثم قال وقد أطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت يعني مؤلفه الذي سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا في ابطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيزة عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقد فان ذلك الكتاب مصنف لا يبطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا أن الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له والبدن آلهة ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان اه كلام الاقتصاد وفيه من ابعاد حجة الاسلام عما نسب اليه ما لا يحتمل ولما ذكر المصنف الخلاف في حقيقة الروح عرّف الحياة الحادثة ليظهر مغايرتها للروح فقال (والحياة عرض يلزم وجوده في البدن تعلق الروح) بالبدن (عادة) أى بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته (فاذا فارقت الروح) البدن (فارقت الحياة أيضا) وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه على أن اعتدال المزاج ووجود البنية أى البدن الموافق من العناصر الاربعة والروح الحيوانى وقد عرّفوه بأنه جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسرى الى البدن في عروق نابذة من القلب تسمى بالشرابين ليس شئ منها مشروطا عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة ﴿ (الاصل الثانى و) (الاصل الثالث سؤال منكرو نكبر

(الاصل الثانى والثالث سؤال منكرو نكبر) قلت أنكرهم عامة المعتزلة ولم يذكر المصنف رحمه الله فيه سنة وأورد الامام أبو العباس الصابونى حديث عثمان رضى الله تعالى عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا

وعذاب القبر ونعيمه وورده - ما لاخبار) أى بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه
بألفاظ مختلفة (وتعددت طرقها) تعدد أفعاده مجموعها التواتر المعنوى وان لم يبلغ
أحدها حد التواتر فيها (فى الصحيح) أى صحيح البخارى بل فى الصحيحين وغيرهما حديث
ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم (مر بقبرين فقال انهما ليعذبان) وما يعذبان فى كبير ثم
قال بلى أما أحدهما فكان يمشى بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستبرئ من بوله وقوله
وما يعذبان فى كبير أى عندهما وقوله بلى أى أنه كبير عند الله (وفيه) أى فى الصحيح
أيضاً بل فى الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها (استعاذته) صلى الله عليه وسلم

لا خيكم فانه الآن يستل وحديث أبى هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
إذا دفن الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير
فيقولان ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله
وأن محمداً عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا ثم يفتح له فى قبره سبعون ذراعاً
فى سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم فيقول (١) ارجع إلى أهلى فأخبرهم فيقولان ثم
نومة العروس الذى لا يوقظه إلا أحب أهل إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان
مناقفاً قال سمعت الناس يقولون فقالت مثله لأدرى فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك
فيقال للأرض التثمى عليه فتلتم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها معذباً حتى يبعثه
الله تعالى من مضجعه ذلك قلت هذا اللفظ الترمذى قال والاحاديث فى هذا الباب كثيرة
تبلغ حد الاشتمار وانكار الخبر المشهور بصدقه وضلاله قلت منها حديث البراء بن عازب
ان المسلم اذا سئل فى قبره شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فذلك قوله تعالى ثبت
الله الذين آمنوا بالقول الثابت متفق عليه ورواه الامام أحمد بطوله (قوله وعذاب القبر
ونعيمه وورده - ما لاخبار وتعددت طرقها فى الصحيحين مر بقبرين فقال انهما ليعذبان)
وما يعذبان الحديث (وفيه استعاذته)

(من عذاب القبر) وفي الصحيحين وغيرهما أيضاً أن قوله تعالى ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربّي الله ونبيّ محمد صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين وغيرهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً من الجنة قال النبي صلى الله عليه وسلم فيراه ما جيعاً وأما الكافر أو المنافق فيقول لأدرى كنت أقول ما يقول الناس فيه فيقال له لأدرى ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين وقوله ولا تليت أصله نلوت حوّلت الواو ياء لمزاً ووجه دريت أي لا قرأت وهو دعاء عليه وقيل معناه لا تبعث الناس من تلافلان فلانا إذا تبعه وقيل في معناه غير ذلك وفي رواية للترمذي يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية للبيهقي وغيره أنه منكر ونكير وأحاديث السؤال في الصحيحين والسنن والمسانيد وغيرها قد وردت مطوّلة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (وقال) تعالى (حكاية) عن الكفار قالوا (ربنا أمتنا اثنتين) وأحييتنا اثنتين (الثانية) أي الموتة الثانية منهما (هي) الموتة (التي بعد السؤال) على أحد القولين في تفسير الآية وقال

(من عذاب القبر) قلت وقد دل حديث أبي هريرة المتقدم على عذاب القبر أيضاً وقال الترمذي بعد إخراجها في الباب عن علي وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبي أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبي سعيد كلهم رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم في عذاب القبر ولم يأت ما يدل على نعيم القبر وتقدم في حديث أبي هريرة ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً في سبعين ثم ينور له فيه الحديث وفي حديث البراء الذي طوله أحد في المؤمن يفسح له في قبره ويرى مقعده في الجنة

تعالى وحق بالقرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الآية وفي الصحيحين من حديث ابن عمر إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار فمن أهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه أمر ممكن وردت به هذه الاخبار المتواترة المعنى (فيجب التصديق به) وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر متأخري المعتزلة بأن ذلك يقتضي إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب وردا للجواب وإدراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه أنا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن (وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب وردا للجواب) والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وإحياء جزء يفهم الخطاب ويحجب ممكن مقدور عليه وأمور البرزخ لا تقاس بأمور الدنيا (وبه) أي بهذا التقرير والباء بمعنى مع أي ومع هذا التقرير (يبعد قول من قال انه لا يخلق فيه) أي في هذا الميت (قدرة ولا فعل اختياري) ويبعد معناه هنا يظهر بعده اذ كيف يجب للملكين دون قدرة على الجواب ولا اختياره والقول المذكور منقول في شرح المقاصد عن أهل الحق واستشكله مصنفه بجواب الملكين ولم يبال المصنف بنسبته إلى أهل الحق فبين أنه بعيد ثم أشار إلى تمسكات المنكرين ودفعها فأشار

(قوله وغاية ما يقتضي إعادة الحياة) قال الامام القنوي اختلفوا في أنه يخلق فيه حياة مطلقة كحياته قبل الموت أو حياة بقدر ما يحس الالم والصحيح هذا لان خلق الحياة ضرورة تحقيق معنى العذاب والضرورة تدفع بهذا القدرة واعلم أن أصحابنا انما توقفوا في إعادة الروح وعدم اعادتها ولا توقف لهم في أن لا يتصور التعذيب بدون الحياة انما ذلك مذهب الصائلي والكرامية فان عندهم الحياة ليست بشرط لثبوت العذاب

الى التمسكات بقوله (وما استحيى به) ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه (من) جهة (أن اللذة والالام والتكلم) كل منها (فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية) اذ البنية قد فسدت وبطل المزاج (و) من جهة (كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا) اذا سألناه (ومنهم) أى من الموتى (من يحرق فيصير رمادا وتذروا الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله) وأشار الى دفعها بقوله (فجرد استبعاد الخلاف المعتاد) وهو لا يتقى الامكان (فان ذلك) الامر الذى يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه (يمكن اذ لا يشترط في الحياة البنية) كما قدمناه (ولو سلم) اشتراطها (جاز أن يحفظ الله تعالى (من الاجزاء ما يتأق به الادراك) بأن يصلح بنيه (وان كان) الميت (في بطون السباع وقعر البحار) وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحو قبره (ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فان النائم ساكن بظاهره) وهو مع ذلك (يدرك من الآلام والاذات ما يحس تأثيره عند بقاءه) كالمضرب رأه بعد استيقاظه من منامه وخروج منى من جماع رأه في منامه (و) قد (كان) نينا (عليه) الصلاة والسلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن) أى والحال أن من (حواله) من الصحابة (أو) من هو (مراحه في مكانه) كعائشة اذ كانت معه بفراش واحد (لا شعوره بذلك) وانكار السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدى الى انكار ما ذكر من مشاهدته النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه وانكاره كفر وإلحاد في الدين (وهذا) أى ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابه ما وان لم يشاهد ذلك انما قلناه (لان الادراك والاسماع) عندنا معشر أهل الحق (بخلق الله تعالى فاذا لم يخلق له بعض الناس لا يكون له) كما يدل عليه قوله تعالى (ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وبعد اتفق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به) الالم واللذة (من الحياة) الى جسد الميت (تردد كثير من الاشاعرة والخنفية في إعادة الروح) اليه أيضا (فنعوات لازم

الروح والحياة (الافى العادة) فقالوا لا لازم بينهم ما عقلا قالوا فقد تعود الحياة بدون عود
الروح خرقا للعادة وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع (ومن الخنفية
القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح) بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة
والالم (و) أما (قول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فينال الروح والتراب
جميعا) فهذا القول منه (يحمل قوله) بالنصب أى يحتمل أن يكون قائلا (بتجرد الروح
وجسمانيتهما) أى وأن يكون قائلا بأنهما جسم لطيف سار في البدن كما مر (وقد ذكرنا
أن منهم) أى من الخنفية (كلما تريد اتباعه من يقول بتجردها) أى الروح (لكنه)
أى الماتريدى (نقل أثر أنه قيل) للنبي صلى الله عليه وسلم (يا رسول الله كيف يوجع
اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح قال فأخبر أن
السن يوجع لانه متصل باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذاب بعد الموت لما كان روحه
متصلا بجسده يتوجع الجسد) وان لم يكن الروح فيه وهذا الاثر الذى ساقه لوائح الوضع
عليه ظاهرة (ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاءه) أى أجزاء الجسد (الصغار) وانه
يكفى اتصال الروح بما يحصل به إدراك الالم واللذة منها لا يجملتها (ومنهم) أى من الخنفية
(من أوجب التصديق بذلك) أى بعذاب القبر ونعيمه (ومنع من الاشتغال بالكيفية)
أى بكيفية عود الروح والادراك (بل) طريقه هو (التفويض) أى تفويض علم كيفية
ذلك (الى الخالق عز وجل) كما هو شأن السلف رضى الله عنهم فى تفويض علم ما يشكل

(قوله وقول من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فينال الروح والتراب جميعا
يحمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتهما وقد ذكرنا أن منهم كلما تريد اتباعه من يقول
بتجردها) قلت الذى تقدم عن الماتريدى فى الروح الثابتة حالة الحياة وأما بعد
الموت فلا يختص القول بتجردها بالماتريدى قال الامام القونوى وأرواح الكفار متصلة
باجسادها فتعذب أرواحها فينال ذلك الجسد كالشمس فى السماء ونورها فى الارض

ظاهره اليه سبحانه وتعالى (والاصح أن الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (لا يسئلون) في قبورهم (ولأطفال المؤمنين) أما الانبياء فلا لأنه قد ورد أن بعض صالحى الاممة يأمن فتنة القبر بسبب عمل صالح كالشهيد ففي سنن النسائي أن رجلا قال يا رسول الله ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة

وأما أرواح المؤمنين في عليين ونورها متصل بالجسد ويجوز مثل ذلك ألا ترى أن الشمس في السماء ونورها في الارض وكذلك النائم تخرج روحه ومع ذلك يتألم اذا كان به ألم ويصيب به راحة حتى يسمع منه الضحك في المنام يدل عليه قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها كذا ذكره الشيخ أبو المعين النسفي في أصوله (قوله والاصح أن الانبياء صلى الله وسلم عليهم لا يسئلون ولا أطفال المؤمنين) أما الانبياء فلا أن غير النبي انما يسئل عن النبي فكيف يسئل هو عنه وأما أطفال المؤمنين فقال السيد أبو شجاع ان للصبيان سؤالا وفي العمدة ويسئل أطفال المؤمنين وقال الامام القونوي وأما الصبي اذا سئل يلقنه الملك فيقول له من ربك ثم يقول له قل الله ربى ثم يقول له ما دينك ثم يقول له قل ديني الاسلام ثم يقول له ومن نبيك ثم يقول له قل نبي محمد صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم يسأل الصبي الرضيع ولا يلقنه الملك بل يلهمه الله تعالى بفضله حتى يجيب عن كل ما يسأله عنه كما ألهم عيسى عليه الصلاة والسلام بالجواب في المهد حتى قال انى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا وجعلنى مباركا أينما كنت الآية وبهذا القول نأخذ قال واذا مات الميت ولم يدفن أيا ما ثم دفن هل يسأل في القبر أم في البيت اختلاف المشايخ فيه قال بعضهم لا يسأل ما لم يدفن في القبر فاذا دفن من حينئذ يسأل لان الآيات الواردة في سؤال من ذكر ونكير انما وردت في القبر وبذلك نأخذ وقال بعضهم يسأل في بيته في ليلة تلك تصعد الارض حوله فتصير حوله كالقبر ويسأل ولانه روى في الاخبار انه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل والقول الاول أحسن كذا قيل فلو مات رجل

وكن رابط يوم وليلة في سبيل الله فحق صحيح مسلم رابط يوم وليلة خير من صيام شهر
وقيامه وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل وأجرى عليه رزقه وأمن من القتات
وإذا ثبت ذلك لبعض الأمة فالانبياء عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع
لهم بسببه بالسعادة العظمى ومع عصمتهم أولى بذلك وأما أطفال المؤمنين فلا تنهم
مؤمنون غير مكلفين (و) قد (اختلف في سؤال أطنال المشركين و) في (دخولهم)
هل يدخلون (الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره) فلم يحكموا في حقهم بسؤال
ولا بعدهم ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار (و) قد (وردت فيهم أخبار
متعارضة) بحسب الظاهر منها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن أطفال المشركين

في الغربة فجعلوه في التابوت ليحملوه إلى بلده متى يسأل أفي القبر أم في التابوت قال الفقيه
أبو جعفر البجلي يسأل في التابوت لأنه كالقبر وقال أبو بكر الأعمش لا يسأل ما لم يدفن في
القبر لأن الآيات وردت في سؤال منكرونيك في القبر وقال النسبي يسأل إذا غاب عن
الآدميين وإذا مات في الماء أو أكله السبع فهو مسؤول قال والحكمة في السؤال إن الله
تعالى قال في الابتداء ألسن بربكم قالوا بلى شهدنا فشهد الله عليهم فلما أخرجهم إلى الدنيا
شهدوا بالتوحيد وشهد عليهم الانبياء والمؤمنون بذلك فإذا مات ودخل القبر سأل الملائكة
عن هذه الشهادة فشهد بهم في قبره فسمع الملائكة تلك الشهادة فإذا جاء يوم القيامة جاء
ابليس ويريد أن يأخذها ويقول هذا من شيعة لانه سعى في المعاصي فيقول الله تعالى
لا سلطان لك عليه لاني سمعت منه التوحيد في الابتداء والانتها والرسول سمعوا منه ذلك في
الوسط والملائكة سمعوا ذلك منه في الانتها فكيف يكون من شيعة وكيف يكون لك
عليه سلطان اذهبوا به إلى الجنة (قوله واختلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم
الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة) قلت قال التكمساري في شرح العمدة وعند غيرهم
يسألون (قوله ووردت فيهم أخبار متعارضة)

فقال الله اذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه الحديث ومنها أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن المشركين يبيتون فيصاب الذراري والاطفال فقال هم منهم أو قال هم من آباؤهم والجميع في الصحيح ولتعارضها حصل التوقف (فالسبيل) أي الطريق الذي ينبغي أن يسلك في حكمهم (تفويض علم أمرهم الى الله تعالى) لان معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر بالامسالة عن الكلام في حكم الاطفال في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤس التابعين وغيرهما وقد ضعف أبو البركات النسفي في الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما كانوا عاملين وقد حكى الامام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر أنهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه أنهم في الجنة حديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله أولاد الناس (وقال محمد بن الحسن أعلم) بصيغة المضارع (أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) وهو ميل الى

فالسبيل تفويض علم أمرهم الى الله تعالى وقال محمد بن الحسن أعلم أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب قلت قال التكمساري في شرح العمدة وعنه غير أبي حنيفة يسألون وحكي في شرح مسلم في أطفال المشركين ثلاثة مذاهب الاول أنهم من أهل الجنة قال النووي وهو الاصح والثاني أنهم من أهل النار والثالث التوقف وقال ابن زين العرب قد مر ذكر الاطفال في أحكام الدنيا وأما أحكام الآخرة فاطفال المؤمنين من أهل الجنة من غير إشارة الى طفل معين وأما أطفال الكفار فأكثر أهل السنة يكل أمرهم الى مشيئة الله تعالى كما هو رأي أبي حنيفة وهذا ما توقف فيه وقال بعضهم أنهم من أهل الجنة اذ لم يصدروا عن كفر وقال بعضهم أنهم يدخلون الجنة لخدمة المؤمنين وقال بعضهم من

مارجه النوى وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا نطيع لبد كرها وبالله
 أهل الجنة والنار لا يعذبون ولا يتمتعون وقال بعضهم هم من أهل النار تبعالا بأبائهم وأما
 الأخبار الواردة فيهم فروى البخاري والترمذي من حديث سمرة بن جندب أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال أتاني الليلة آتيان فذكر حديث الرؤيا إلى أن قال وأما الرجل
 الطويل الذي في الروضة فانه إبراهيم وأما الولدان الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة
 قال فقال بعض المسلمين يا رسول الله وأولاد المشركين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وأولاد المشركين وروى أبو يعلى من طرق عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم سألت ربي عن الأطفال من ذرية البشر أن لا يعذبهم فأعطانيهم وروى أبو داود
 الطيالسي عن عائشة رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله ذراري المؤمنين قال من آبائهم
 قلت بلا عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وفي رواية عنها قالت سألت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم في النار يا عائشة قلت فماذا تقول في أطفال
 المسلمين فقال هم في الجنة يا عائشة قلت فكيف ولم يدركوا الأعمال ولم تجر عليهم
 الأقلام قال ربك تبارك وتعالى أعلم بما كانوا عاملين وللحرث بن أبي أسامة عنها سألت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المسلمين أين هم يوم القيامة قال في الجنة يا عائشة
 قالت فقلت فأطفال المشركين أين هم يا رسول الله يوم القيامة قال في النار يا عائشة قالت
 فقلت له فكيف ولم يبلغوا الجنة ولم تجر عليهم الأقلام قال إن الله خلق ما هم عاملون لئن
 شئت لأسمعك من تضاغيهم في النار وعن خديجة رضي الله تعالى عنها قالت يا أبي أنت
 وأمي أين أطفالنا منك قال في الجنة قالت وسألت أين أطفالنا من أزواجي من المشركين
 قال في النار قلت بغير عمل قال الله أعلم بما كانوا عاملين وعن البراء بن عازب قال سئل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين فقال هم مع آبائهم فقل إنهم لم يعملوا فقال الله
 أعلم بما كانوا عاملين رواه أبو يعلى وروى أبو بكر بن أبي شيبة والطيالسي والموصلي عن

التوفيق ﴿ (الاصل الرابع الميزان وهو حق) ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال) الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة (الآية) وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأماه هاوية (وقال تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت

أنس رضى الله عنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أولاد المشركين فقال لم يكن لهم حسنات فيجازوا بهم فيكونوا من أهل الجنة ولا سيئات فيعاقبوا فيكونوا من أهل النار هم خدم أهل الجنة وروى الطيالسي عن ابن عباس رضى الله عنهما ألقى علي زمان وأنا أقول أطفال المسلمين مع المسلمين وأطفال المشركين مع المشركين حتى حدثني فلان عن فلان فلقيت الذي حدثني عنه فحدثني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنهم فقال الله أعلم بما كانوا عاملين وفي لفظ لابن أبي شيبة ربههم أعلم هو خلقهم وهو أعلم بهم وبما كانوا عاملين قلت وقد روى هذا أبو حنيفة بنفسه فعنه فوض أمرهم إلى الله تعالى (الاصل الرابع الميزان) قلت عرفته في العمدة بما يعرف به مقادير الأعمال خيرا كان أو شرا والعقل قاصر عن إدراك كيفية (قوله وهو حق) قلت وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها ولا نهما مع لومة عند الله فوزنها عيب (قوله قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال تعالى فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأماه هاوية) قلت هذا دليل أهل الحق ومنه قوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية والجواب عن دليلهم أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن ووجهه أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقل لا بحسب درجاتهم أعنده تعالى حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في الثواب كما روى الترمذي عن ابن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم أن الله استخلص رجلا من أمتي على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه

موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم (١) في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين
الآيتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشف والبيضاوي على الثاني
وكثير من المفسرين على الأول وأما الموازين في قوله تعالى وتضع الموازين القسط ليوم
القيامة فهي جمع ميزان وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب إليه كثير من
المفسرين عملاً بالحقيقة لا مكانها وقد أسند اللالكاني في كتاب السنة له عن سلمان
الفارسي رضي الله عنه قال يوضع الميزان له كفتان لو وضع في أحدهما السموات
والأرض ومن فيهن لو سعته وأسند عن الحسن البصري أنه قال في الميزان له كفتان
ولسان وفي حديث البطاقة والسجلات اثبات الكفتين إذ فيه فوضعت السجلات

تسعة وتسعون سجلاً كل سجل مد البصر ثم يقول أتنكرون هذا شيئاً أظلمك كتبني
الحافظون فيقول لا يارب فيقول ألك عذر قال لا يارب فيقول بلى إن لك عندنا حسنة وأنه
لا ظلم عليك فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فيقول احضر
وزنك فيقول يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات قال فانك لا تطلم قال فتوضع
السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع
اسم الله شيء وروى ابن المنظر في مسنده عن إبراهيم التيمي في قوله تعالى وتضع
الموازين القسط ليوم القيامة قال لما يجاء بعمل العبد فيجعل في ميزانه فيخف فيجاء بشيء
كالسحاب أو كالغمام فيوضع في ميزانه فيخرج فيقال له هل تدري ما هذا فيقول لا فيقال
هذا عملك علمته فتعلموه وعملوا به بعدك ولله رمزي عن أنس سألت رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن يشفع لي الحديث وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطلبنى عند
الميزان ولأبي داود عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما في ثلاثة

(١) في جهنم خالدون كذا في النسخ والتلاوة بما كانوا ياتوا بظلمون كتبه مصححه

في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواد الترمذي والحاكم
وورد اثبات الكفتين في غير ما حديث وقد أنكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا منهم الى
أن الاعمال أعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا بل المراد منه
العدل الثابت في كل شيء وقد أسند الطبري عن مجاهد قال انما هو مثل كايحور
الوزن يحور الحق وقد دفع ما تمسك به بعض المعتزلة بأن الموزون صفائف الاعمال فان
الكرام الكاتين يكتبون الاعمال في صفائف هي اجسام وقيل بل يجعل الله تعالى
الاعراض اجساما فيجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
واقصر المصنف رحمه الله كحجة الاسلام على الاول لانه الذي دلت عليه الاحاديث
كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة أيضا على أن الوزن ليس بحسب مقدار الحجم
على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم وزن الاعمال كل مكافئ به القسطي على أنه لا يعم
واستشهد له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام وقد تواترت
الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب
قط تنويه بأشرفه وسعادته على رؤس الاشهاد وأن يوزن عمل من ليس له حسنة إلا عما
يخزيه وفضيحتة على رؤس الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة
الحسنات وجزاء مثل السيئات كما ستأتي الإشارة اليه في المتن قريبا ونبه المصنف على
وجه الوزن بقوله (ووجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال (أنه تعالى
يحدث في صفائف الاعمال ثقلًا بحسب درجاتها عنده تعالى) وعبرة بحجة الاسلام في
عقائده يحدث في صفائف الاعمال وزنا الخ وعبارته في الاقتصاد فاذا وضعت في الميزان

مواطن فلا يذكرا أحدا عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يتقل الحديث وعن
الثاني بأنه أشار إليه بقوله ليظهر العدل في العقاب والفضل في الثواب فيقال هي
وان كانت معاملة عنده تعالى لكن الوزن ليظهر الخ وقال غيره لعل في الوزن حكمة

خلق الله تعالى في كفتهام بلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قد برانتهت وهي
 مصرحة بأن الذي يخلق ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصيغة والله
 سبحانه أعلم بحقيقة الحالة وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى قال في الاقتصاد فان
 قيل فأي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة
 لا يستل عمداً يفعل وهم يستلون وقد دللنا على هذا أي فيما مر من كلامه قال ثم أي
 بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بعمله بالعدل
 أو متجاوز عنه باللاف وقد لخص هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه المصنف
 بقوله (حتى يظهر لهم العدل في العذاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله
 حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الأعمال ثقل الخ وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن
 يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفصائح أرباب النقصان على
 رؤس الأشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء (فائدة) روى أبو القاسم اللالكائي
 في كتاب السنة عن حذيفة موقوفاً أن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل (ومن
 السمعات الكوثر وهو حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في يوم القيامة
 رده الأخيار ويذاعنه) أي تزدعنه (الأشعار وردت به الأخبار الصحاح) التي يبلغ
 مجموعها التواتر المعنوي (فوجب قبوله) أي قبول الوارد فيه (والإيمان به) فمن الأخبار

لا نطلع عليهم أو عدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب نفيه سئل الإمام علي بن سعيد الرستغفي
 عن الكفار هل لهم ميزان فقال لا وسئل مرة أخرى فقال لهم ميزان لكن المراد منه
 ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى لكن المعنى به تمييزهم إذا كفر حينئذ متساوتون
 في العذاب قال الإمام القونوي وهذا القول أصوب وأما قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم
 القيامة وزناً أي لا نكرمهم ولا نعظمهم فلا تناقض (قوله ومن السمعات الكوثر
 وهو حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في القيامة رده الأخيار ويذاعنه
 الأشعار وردت به الأخبار الصحاح فوجب قبوله والإيمان به) قلت من الأخبار ما في

الصحيح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر ماءؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظم أبدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماءؤه أبيض من الورق أي الفضة وحديث أنس عندهما أيضا ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية له - ما مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية لمسلم من حديث أبي ذر عرضه مثل طول ما بين عمان إلى أيلة وفي رواية له - ما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جرباء وأذرح قال بعض الرواة هما قربتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان بفتح العين المهملة وتثنية الميم بلدة بالأردن وجرباء بحجيم مفتوحة فراء مهملة فوخدة بعدها مة وأذرح بهمزة مفتوحة فزال مجة ساكنة فراء مهملة مضمومة فاء مهملة والاحاديث فيه في الصحيحين وغيره ما كثيرة جدًا من رواية جماعة من الصحابة وههنا تنبيهان أحدهما أن الأحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر ويجمع بينها بأنه ليس القصد تقدير تحديد إنما القصد

الصحيحين عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر زواياه سواء ماءؤه أبيض من اللبن وأبرد من الثلج وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه فلا يظم أبدا ومنها أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي أبعد من أيلة إلى عدن أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأطيب من المسك وآتيته أكثر من عدد النجوم وإني لأصدا الناس عنه كما يصدا الرجل إبل الناس عن حوضه ولمسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إني فرطكم على الحوض وإن بعد ما بين طرفيه كما بين صنعاء وأيلة كأن الأباريق فيه النجوم وعن جندب قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض متفق عليه وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا فرطكم على الحوض الحديث متفق عليه وعن سهل بن سعد قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

الاعلام بسعة الحوض جدا وأنه ليس كخياض الدنيا وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك فحاطب في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان فقال مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدمناه والله أعلم به الثاني قد فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو قول عطاء من المفسرين ويمكن أن يستدل به بحديث الصحيحين عن أنس ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا في المسجد إذا غشي الغفاة ثم رفع رأسه متبسما قلنا ما أضحكك يا رسول الله قال نزلت على آ نفا سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطينا لك الكوثر فصل لربك وانحر إن شانك هو الابتغى ثم قال تذكرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال فإنه نهر وعدني به ربي عز وجل عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء الحديث وانما يتجه الاستدلال إذا جعلنا قوله هو حوض عائد إلى النهر والظاهر أنه خبر عن الخير الكثير وإن ذلك الخير الكثير هو الحوض ففي رواية في الصحيحين أن الكوثر نهر في الجنة عليه حوضي وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة وفي حديث

عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم ينظم أبدا وعن أبي ذر رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله ما آنية الحوض قال والذي نفس محمد بيده لا آنية أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة آنية الجنة من شرب منها لم ينظم آخر ما عليه يشخب فيه ميزابان من الجنة عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة وماءه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل أخرجه مسلم والترمذي وليس عند الترمذي يشخب فيه ميزابان من الجنة وعن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما بين فاحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة وفي رواية مثل ما بين المدينة وعمان وفي أخرى ما بين لابتي حوضي وفي أخرى قال يرى فيه أباريق الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وفي أخرى مثله وزاد أو أكثر من عدد نجوم السماء وفي أخرى أن قدر حوضي كما بين أيلة وصنعاء اليمن وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء أخرجه البخاري ومسلم وعن

المعراج تصریح بذلك وكذا في الحديث السابق آنفا وغيره وفي الكوثر قول ثالث مال
اليه ابن عطية وغيره من المفسرين وهو أن الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي أوتي به صلى
الله عليه وسلم من العلم والعمل وسائر ما أوتي به صلى الله عليه وسلم من خصال الشرف
وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال
في الكوثر هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه قال أبو بشر الراوي عن سعيد قلت
لسعيد فان ناسا يزعمون أنه نهر في الجنة فقال سعيد النهر الذي في الجنة من الخير الكثير
الذي أعطاه الله إياه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم عليه حوضي أن النهر يعد الحوض وأن
مائه منه ففي رواية لمسلم في صفة الحوض أن مائه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل
يغت فيه ميزابان يعدّانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق يقال غت الماء
بغين معجزة فثناة فوفية يغت بالضم إذا جرى جريا متتابعا له صوت ويقال إذا تدفق تدفقا

حارثة بن وهب أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول حوضي ما بين صنعاء والمدينة
فقال المستورد ألم تسمعه قال لا واني قال لا قال المستورد ترى فيه الآنية مثل
الكواكب أخرجه البخاري ومسلم وعن أبي سلام الحبشي قال بعث إلى عمر بن
عبد العزيز رضي الله عنه فحملت على البريد فلما دخلت عليه قلت يا أمير المؤمنين لقد
شق على مركبي البريد فقال يا أبا سلام ما أردت أن أشق عليك ولكن بلغني عنك
حديث تحذثه عن ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحوض
فأحبيت أن تشافهني به فقلت حدثني ثوبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حوضي
مثل ما بين عدن إلى عمان البلقاء مأؤه أشد بياضا من الثلج وأحلى من العسل وأكوابه
عدد نجوم السماء من شرب منه شربة لم يظم أبدا أول الناس ورودا على فقره
المهاجرين الشعث رؤسا الدنس ثيابا الذين لا ينسكبون المتنعمات ولا تنفتح لهم أبواب
السدد فقال عمر قد نسكحت المتنعمات فاطمة بنت عبد الملك وفتح لي أبواب السدد
لا جرم لا أغسل رأسي حتى يشعث ولا ثوبى الذي يلي جسدي حتى يتسخ زواه الترمذي

متابعا ﴿الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن النار﴾ أى ظهرها (أدق من الشعر وأحد من السيف) أما أنه جسر ممدود على متن جهنم فلا لأنه قد ورد في الصحيح في حديث طويل عن أبي هريرة رضى الله عنه ويضرب الصراط بين ظهراى جهنم وفي الصحيحين في حديث طويل عن أبي سعيد ثم يضرب بالجسر على جهنم وأما أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري بلغنى أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ومثله لا يقال من قبل الراى فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه السموات والأرض لو ضعت فتقول الملائكة يا رب لمن وزن هذا فيقول لمن شئت من خلقي فتقول الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حديث موسى الحديث قال الحاكم على شرط مسلم وروى الطبرانى من حديث ابن مسعود موقوفا قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرفف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض منزلة والدحض بسكون الحاء المهملة الزاق والمنزلة هو المكان الذى لا تثبت عايه القدم الا زلت (يرده كل الخلاق و) ورود الصراط (هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردها) بذلك فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة (ثم قال) تعالى (ثم نجى الذين اتقوا أى فلا يسقطون فيها ونذرا للظالمين فيها جثيا أى يسقطون) وفسر بعضهم الورد بالدخول لقول جابر رضى الله عنه لما سئل عن الورد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورد والدخول لا يبقى برولا فاجرا لا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على إبراهيم حتى إن الناس أوقال لجهنم

(الاصل الخامس الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف ترده كل الخلاق وهو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا واردها) كان على ربك حتما مقضيا (ثم قال ثم نجى الذين اتقوا أى فلا يسقطون فيها ونذرا للظالمين فيها جثيا أى يسقطون

لضحيب من بردها ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذرا الظالمين رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد
 ابن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي واقتصر المنذرى على عزوه لأحمد والبيهقي
 وقال في اسناد أحمد رواه ثقات وفي اسناد البيهقي أنه حسن (و) قد (وردت به) أى
 الصراط (الاعخبار كثيرا) وقد منابعضها (قال تعالى) خطابا للملائكة أحشروا الذين
 ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وكثير من
 المعتزلة ينكرونه (أى الصراط كعبد الجبار والجبارى وابنه فى إحدى الروايتين عنهما
 وغيرهم) (ويحملون الآية على طريق جهنم) وانكارهم إياه (لما فيه من تعذيب الصالحين
 و) الحال أنه (لأعداب عليهم قلنا) جوابا عن ذلك (هو) أى وضع الصراط على الصفة
 المذكورة وورد الخلائق إياه أمر (ممكّن وأرد على وجه الصحة) فى الأخبار التى قدمنا

فيمّا وردت به الأخبار كـثيرا قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم قلت أما أنه
 جسر ممدود على متن النار فى الصحيحين من حديث أبى سعيد الخدرى ثم يضرب الجسر
 على جهنم وفيهم ما من حديث أبى هريرة ويضرب الصراط بين ظهراى جهنم وأما
 ان صفة ما ذكره فليس فى الصحاح وقد جاء شئ من ذلك فى كتاب عبد الله بن المبارك عن
 عبيد بن عمر أن الصراط مثل السيف وعن سعيد بن هلال بلاغان الصراط يوم
 القيامة يكون على بعض الناس أدق من الثـعـر وعلى بعض مثل الوادى الواسع وانما
 فيها قيل بأمر رسول الله وما الجسر قال دحض منزلة فيه كلاليب الحديث (قوله وهو ورود
 النار المذكور فى قوله تعالى وان منكم الاواردها) هذا فى قول ابن مسعود والحسن
 وقتادة وقال عطاء بن يسار هم عبدة الاوثان وروى أن جابر بن عبد الله سئل عن هذه
 الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر
 الا دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما حتى ان النار ضحيب من بردها (قوله قال الله
 تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم) قلت قال فى التفسير أى عرفوهم طريقته بسلوكها
 والمطلوب النزاعى ثابت بدون هذا الاستدلال وقد تقدم فيه ما فى الصحيحين وفى الترمذى

بعضها (فردة ضلالة) لانه رد لما صح ورود السنة به وقوله (وهذا الان القادر) الخ
 جواب سؤال هو أن يقال كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعور وأحد من
 السيف والجواب هو أن القادر (على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير
 الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشي في الهواء
 ولا يخلق في ذاته هويا الى أسفل ولا في الهواء انخراقا وليس المشي على الصراط بأعجب
 من هذا (كما ورد أنه قيل له عليه) الصلاة والسلام لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه
 كيف عشي على وجهه) والحديث في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه ولفظه أن
 رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة (قال أليس الذي أمشاه
 على رجليه) ولفظ الحديث على الرجلين في الدنيا (قادر على أن يمسه على وجهه) يوم
 القيامة (فيمر ناس عليه) أي على الصراط (كالبرق) ناس (كالريح) ناس (كالجواد
 وآخرون يسقطون) في النار (على ما) ورد (في الصحيح من الاخبار) ومنها في الصحيحين
 عن المغيرة بن شعبة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول شعار المؤمنين على
 الصراط يوم القيامة رب سلم رب سلم وفيه عن أنس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أن يشفع لي يوم القيامة فقال ان شاء الله فانا فاعل قلت فأين أطلبك قال أول ما تطلبني
 على الصراط قلت فإن لم ألقك على الصراط قال فاطلبني عند الميزان قلت فإن لم ألقك
 عند الميزان قال فاطلبني عند الخوض فاني لا أخطئ هذه الثلاثة مواطن ولا بى داود
 عن عائشة رضي الله عنها قالت ذكرت النار فبكيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ما يبكيك قلت ذكرت النار فبكيت فهل تذكر أوليكم يوم القيامة فقال أما في ثلاثة
 مواطن فلا يذكر أحد أحد عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يشقل وعند تطاير الصحف
 حتى يعلم أين يقع كتابه في يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره وعند الصراط إذا وضع
 بين ظهراني جهنم حتى يجوز وستأني أحاديث أخر تدل على ذلك ان شاء الله (قوله فيمر
 ناس عليه كالبرق وناس كالجواد وآخرون يسقطون على ما في الصحيح من الاخبار) قلت

وغيره ما عن أبي سعيد الخدري في حديثه في الحشر ثم يضرب الجسر على جهنم الى أن قال فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكجاويد الخيل والر كاب فجاج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم ﴿﴾ (الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الا ن) وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن المعتمر (وقال بعض المعتزلة) كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين (انما يخلقان يوم القيامة) قالوا (لان خلقهما قبل يوم الجزاء) عبث (لا فائدة فيه) فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد لا يسئل عما يفعل

جاء في حديث الشفاعة ثم يضرب الجسر على جهنم وتخل الشفاعة ويقولون اللهم سلم سلم قيل يا رسول الله وما الجسر قال دحض منزلة فيه خطاطيف وكلاليب وحسكة تكون بنجد فيها شويكة يقال له السعدان فيمر المؤمنون كطرف العين وكالطير وكجاويد الخيل وكالبرق كاب فجاج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم رواه البخاري ومسلم من حديث حذيفة وأبي هريرة في حديث الشفاعة فيأتون محمد أفيؤذن له وترسل الامانة والرحم فيقومان جنبي الصراط يميناً وشمالاً فيمر أولكم كالبرق كيف يمر ويرجع في طرفه عين ثم كمر الريح ثم كمر الطير وشر الرجال تجري بهم أممهم ونبيكم قائم على الصراط يقول رب سلم سلم حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير الا زحفا قال وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة بمأورة بأخذه من أمرت به فخمدوش ناج ومكدوش في النار (الاصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الا ن خلافا لبعض المعتزلة) قلت منهم أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار (قوله انما يخلقان يوم القيامة لان خلقهما قبل يوم الجزاء لا فائدة فيه) قلت وعسكو من السمع بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجمة لهم الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا أي فخلقها وبأنهم مالوا كانتا موجودتين لما جازها لآكل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وبأن الجنة موصوفة بان عرضها كعرض

والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص (لاتكاد تحصى للمستقرئ
تفيد ذلك) أى تفيد تلك الكثرة أن الجنة هي المعهودة التي هي دار الثواب (وتصيرها)
أى تصير تلك الكثرة انظروا هرا المذكورة (قطعية) فى ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها
وان كانت دلالة آحادها أو مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور ومن الظواهر
قوله تعالى أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة
المنتهى عند هاجنة المأوى وكحديث الاسراء وكحديث الكسوف (والاجماع من
الصحابة) رضى الله عنهم فانهم أجمعوا (على فهم ذلك) من الكتاب والسنة (وطريقه
التبعية) أى طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم ذلك تبعية ما نقل من كلامهم فى تفسير
الآيات المذكورة والاحاديث الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة
ما ذكرناه (وقال تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا) وجه الاستدلال أنه تعالى (أمر بالنزول)
من الجنة (الى) دار (الدنيا) أى الارض (ولو كانت) الجنة (فيها) أى فى الدنيا (لم يقل
إلا اخرجوا) منها (وقوله تعالى) لا بليس (اخرج منها لا يسـ تلزم نفيه) أى نفي كونها
الجنة الموعودة التى هي دار الثواب (لانه) أى الخروج (بجامع الهبوط ونفي الفائدة) فى
خلق الجنة الآن (ممنوع اذهى دار نعيم أسكنها) تعالى (من يوحدوه ويسبحه بلا فترة)

(قوله وقال الله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا الخ) جواب ثان عما أجيب به (قوله ونفى
الفائدة ممنوع) جواب دليله هم قلت لو كان الامر الى فى هذا قلت بدل قوله والجواب
تخصيصها بالخ ولاهل الحق قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها
السموات والارض أعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التى أعدت للكافرين واذا
كانت امة دينين الآن كانتا واقعيتين والا يلزم الكذب وهو محال وقوله تعالى ولقد رآه نزلة
أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وهى ليست الادار الثواب باجماع الامة فصيح
أنها فى السماء وأنهما مخـ لوقفة الآن واذا كانت مخلوقة كانت النار مخـ لوقفة لعدم القائل
بالفصل وقوله صلى الله عليه وسلم انما نسمة المؤمن طائر يعلق فى شجر الجنة حتى يرجعه

السموات ومن في الارض الامن شاء الله ويشهد له ما رواه الترمذي والبيهقي من حديث
على رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة مجتمع للبحور العين

الخبر شياً غير أنه يدفع الاذى عن طريق المسلمين فشكر الله له فأدخله الجنة رواه النسائي
وقوله صلى الله عليه وسلم دخلت الجنة فسمعت فيها قراءة فقلت من هذا قيل حارثة بن
النعمان كذلك البر كذلك البر رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم أوقد على النار ألف
سنة حتى احترت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت
فهى سوداء مظلمة رواه الترمذي وقوله صلى الله عليه وسلم اذ سمع وجبة أتدرون ما هذا قلنا
الله ورسوله أعلم قال هذا حجر رمي به في النار منذ سبعين خريفاً فهو يهوى في النار الآن
حتى انتهى الى قعرها رواه مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم اشتكت النار الى ربها فقالت
رب أكل بعضي بعضاً فأذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف فهو أشد
ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير أخرجه البخاري ومسلم وقوله صلى
الله عليه وسلم اذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم رواه البخاري
وقوله صلى الله عليه وسلم ان جهنم لا تسجر يوم الجمعة رواه أبو داود وقوله صلى الله عليه وسلم
من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة اللهم أدخله الجنة ومن استجار من النار ثلاث
مرات قالت النار اللهم أجره من النار رواه الترمذي والنسائي من حديث أنس وقوله صلى
الله عليه وسلم في حديث الايمان وان تؤمن بالجنة والنار وتعلم أن الله خلقهما قبل الخلق
ثم خلق خلقه فجعل من شاء منهم للجنة ومن شاء منهم للنار رواه الحرث بن أبي اسامة في
مسنده من حديث رافع بن خديج وغيره هذه مما ذكر في صفتهم ما وصفه أهلها والجواب
عن الآية أن المراد منه الاعطاء واعطاء دار الآخرة لا يكون الا في القيامة وفي شرح
العقائد قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فتبقى قصة آدم سالمة عن المعارض قلت وكذا
مامعها مما تلونا وروينا والله أعلم وقال في الجواب عن التمسك الثاني بقوله قلنا لا خفاء في
أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وانما المراد أنه اذا فنى شيء حي يبدله وهذا لا يتنافى الهلاك
لحظة على أن الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز أن

يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلها يقان نحن الخالدات فلا نبعد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى (فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى على أن نفي الفائدة في تعقلا) أي الزاعم أن لا فائدة في خلق الجنة والنار الآن (لا يتقوى وجود الحكمة) في نفس الأمر (وان لم تحط) أنت (بها) علما وهو سبحانه (لا يسئل عما يفعل

يكون المراد ممكن فهو هالك في حد ذاته يعني أن الوجود لا مكاني بالنظر - ر إلى الوجود الواجب بمنزلة العدم وهكذا أجاب التكساري وعن الثالث بأنه مبني على انتفاء الجزء وقد أثبتنا وجوده وقلنا تحقق الجزء ضروري والا يلزم انقسام رأس ابرة مثلا إلى أقسام غير متناهية كل قسم ينقسم إلى غير النهاية بأقسام ينقسم كل منها إلى غير النهاية وهذا يديم الاستحالة والله أعلم وقد ذكر الشيخ رحمه الله أحد المطالبين في هذا المقام وهو أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وسكت عن المطالب الآخر وهو أنه لا فناء لهما ولا لأهلها أبدا عند أهل السنة والجماعة خلافا للجهمية فانهم قالوا يفنيان مع أهلها واستدلوا على ذلك بأنهم ما لم يفني مع أهلها لم يزلوا في المشاركة مع ذات الله تعالى في البقاء وهذا باطل ولنا قوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبدا وقوله تعالى خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وقوله تعالى في حق أهل النار لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها وقوله صلى الله عليه وسلم إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد بين الجنة والنار يا أهل الجنة خلاد بلاموت ويا أهل النار خلاد بلاموت رواه الترمذي من حديث أبي هريرة ولمسلم ولم والترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا دخل أهل الجنة الجنة ينادى مناد إن لكم أن تحموا لا تموتوا أبدا الحديث ولمسلم عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيمون والجواب عن شبهتهم بأن بقاءهم مع أهلها لا يوجب المشاركة لأن الله تعالى واجب البقاء وهذه الأشياء جائزة البقاء ولأن بقاءه تعالى لذاته وبقاءهم ما يبقاه الله تعالى فإين أحدهما من الآخر وقال في شرح العقائد وقوله سم باطل مخالف للكتاب والسنة والإجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والله أعلم

(الاصل السابع في الامامة) وقد قدم المصنف أول الرسالة أن مباحثها ليست من علم الكلام بل من متماماته وبيننا وجهه هناك ووجه القول بأنها منه (و) بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال (هي) أي الامامة (استحقاق تصرف عام على المسلمين) وقوله على المسلمين متعلق بقوله تصرف لا بقوله استحقاق إذا المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا بقوله عام إذا المتعارف أن يقال عام لكذا الاعام على كذا وقد عترف صاحب المواقف وشرحه الامامة بأنها خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وفي المقاصد نحوه فانه قال هي رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة في بعض النواحي ولما كانت الرئاسة والخلافة عند التحقيق ليست الا استحقاق التصرف اذ معنى نصب أهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات هذا الاستحقاق له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف صادق بالنبوة لان النبي يملك هذا التصرف العام قلنا النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا التصرف العام امامة مترتبة على النبوة فهي داخلية في التعريف دون ما ترتبت عليه أعني النبوة (ونصب الامام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب) على الامة عنه - دنا مطلقا (سمعا لاعقلا) أي واجب من جهة السمع لا من جهة العقل (خلافا للمعتزلة) حيث قال

(الاصل السابع في الامامة وهي استحقاق تصرف عام على المسلمين ونصب الامام واجب سمعا) قلت هذا قول جمهور أهل السنة وأكثر المعتزلة (قوله لاعقلا خلافا للمعتزلة) قلت انما قال هذا بعض المعتزلة قال التكساري هذا قول الجاحظ وأبي الحسين البصري والكعبي وأتباعهم وقال أكثر الخوارج وأبو بكر الأصبهاني من المعتزلة لا يجب على الله تعالى ولا على الخلق ولاهل الحق ثلاثة مطالب الاول وجوب نصب الامام والثاني شروطه والثالث تعيينه والمصنف ذكر الاول بغير دليل وقد استدلل له في شرح العقائد

بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين عقلا وسمعا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء يجب عند الأمان دون الفتنة وقال فريق بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الأمان وأما كون الوجوب على الأمة فخالف فيه الإمامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب علينا بل يجب على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا إلا أن الإمامية أوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه لما يكون معترفا لله وصفاته أما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا علة لا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه مع دليله من أنه لا يجب عليه تعالى شيء ومن أنه لا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سمعا فلا لأنه قدوات أجماع المسلمين في المصدر الأول عليه حتى جعلوه أهم الواجبات وبدوا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعمين لا يقدح في ذلك الاتفاق وهذا يؤخذ من كلام المصنف الآتي فلعله استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك (والإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق هو (أبو بكر) بإجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي رضي الله عنهم) أجمعين وانعقدت أمته ببيعة أهل الحل والعقد

بقوله صلى الله عليه وسلم لم من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ولا أحمد والطبراني ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية نرجاه من حديث معاوية ولمسلم في صحيحه عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من خلع يدا من طاعة الله لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ومن مات وفي عنقه بيعة مات ميتة جاهلية ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصب الإمام على ما في الصحيحين من حديث سقيفة بني ساعدة وكذا بعد موت كل إمام ولأن كثيرا من

(ثم قيل) أى قد اختلف هل نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد فقيل (نص على) امامة (أبي بكر) رضى الله عنه ناصخفا وهو تقديمه إياه فى امامة الصلاة وعزى هذا الى الحسن البصرى وزعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على امامة أبي بكر ناصجليا (وقال الشيعة نص) صلى الله عليه وسلم (على) امامة (على) رضى الله عنه (والأكثر) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة أحد) بعده (يعنى) لم يكن (أمر به) ولكن كان يعلمها) أى يعلم لمن هو بعده (بإعلام الله تعالى إياه) دون أن يؤمر بتبليغ الأمة النص على الامام بعينه انما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على أنه علم بإعلام الله تعالى أنه لا بى بكر رضى الله عنه (فقد قال) صلى الله عليه وسلم (للرأة السائلة ان لم تجدىنى فأنى أبا بكر فى جواب قولها حين أمرها أن ترجع اليه أرأيت ان جئت فلم أجدك تريد الموت) وهو (مخرج فى صحيح البخارى) عن جبير بن مطعم قال أنت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها أن ترجع اليه قالت أرأيت ان جئت ولم أجدك كأنهم يقول الموت قال ان لم تجدىنى فأنى أبا بكر (وفيه) أى فى صحيح البخارى (أيضا) بل وصحيح مسلم (حديث رؤياه) صلى الله عليه وسلم (البئر والنزع منها) أى الاستقاء بالدلو وهو حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أرأيت كأنى أنزع بدلو بكرة على قلب فجاء أبو بكر فنزع ذنوبا وذنوبين

الواجبات الشرعية يتوقف عليه كتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم وفهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وإقامة الجمع والاعباد وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم ونحو ذلك من الأمور التى بين آحاد الأمة فان قيل لم لا يجوز أن يكتفى بذى شوكة فى كل ناحية ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لأنه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال أمر الدين والدنيا كما شاهدنا فى زماننا فان

نقضه عيافاً والله يغفر له ثم جاء عمر فاستحالت غرباً فلم أر عبقرى من الناس يفري
 فربه حتى روى الناس وضربوا بعطنه والبكرة بسكون الكاف والقلب البتر قبل أن
 تطوى أى يبنى عليها والذنوب بفتح الذال المجهمة الدلو إذا كانت مملوءة والغرب بفتح الغين
 المجهمة وسكون الراء المهملة آخره موحدة الدلو العظيم والعبقرى الرجل القوى الشديد
 ويفرى فربه معناه يعمل عمله والفري يوزن فعيل تقول العرب فلان يفري الفري إذا كان
 يعمل العمل ويجيده تعظيماً لأجاده والعطن الموضع الذى تناخ فيه الإبل إذا رويت ومن
 الظواهر المذكورة استخلافه فى إمامة الصلاة كما سيأتى وقد استدلل المصنف على عدم
 النص بقوله (وإذا علمها) أى وإذا علم النبي صلى الله عليه وسلم الإمامة بعده فاماً أن يعلمها
 أمراً (واقعاء وافقاً للحق) فى نفس الأمر (أو) أمراً واقعاً (مخالفاً له) أى للحق (وكيف
 كان) أى على أى حالة كانت من الحالتين (لو كان المفترض) على الأمة (مبايعة غيره) أى
 غير أبى بكر الصديق (لبالغ) صلى الله عليه وسلم (فى تبليغه) أى فى تبليغ ذلك المفترض
 إلى الأمة بأن ينص عليه نصاً ينقل مثله على سبيل الإعلان والتشهير كما سيأتى لتوقف تعلق
 الافتراض على الأمة على بلوغه اليهم ولما ينقل كذلك مع توفر الدواعى على نقله دل ذلك

قيل فليكتف بذى شوكه له الرئاسة العامة أما ما كان أو غير إمام فإن انتظام الأمر يحصل
 بذلك كما فى عهد الأثرالك قلنا نعم يحصل بعض النظام فى أمر الدنيا لکن يحتل أمر الدين
 وهو المقصود الأهم والمدة العظمى فإن قيل فعلى ماذا كرت من أن مدة الخلفاء ثلاثون
 سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالياً عن الإمام فتعصى الأمة كلهم وتكون
 ميتهم جاهلية قلنا المراد بالخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة يتقضى دون دور
 الإمامة والله تعالى أعلم ثم أقاض فى تعيينه فقال الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ثم قيل نص على أبى بكر الخ وهذا إلى آخره هذا
 الأصل لتحقيق إمامة الصديق رضى الله تعالى عنه

على أنه لانصر كما سيأتى ولما كان قد يقال هنا تعنتا انما لم يبلغه لانه علم انهم لا يأترون
بأمره فيه فلم تكن فى تبليغهم اياه فائدة أشار الى دفعه بأن ذلك غير مسقط لوجوب
التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم فقال (كما بلغ سائر التكليف للآحاد الذين علم منهم
انهم لا يأترون ولم يكن علمه بعدم ائتمارهم مسقطا عنه التبليغ) فان قيل قد بلغه سرا
بواحد واثنين ونقل سرا كذلك قلنا جوابه مانبه عليه المصنف بقوله (وتبليغ مثله سبيله
الاعلان والتشهير) أى تصيره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين أمر مشهورا (دون
اختصاص الواحد به والاثنين لانه أعنى أمر الامامة من أهم الامور العالية) الشأن (لما
يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية العامة للرجال والنساء الصغار والكبار)
فالدينية كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد الشغور والجهاد لاعلاء كلمة الحق
والدنيوية كدفع المتغلب وتقويم الغوى والاخذ للضعيف من القوى وإكساح الايامى
والنظر فى حال اليتامى وتولية القضاة والأمر بجيث ينظم أمر المعاش (مع ما فيه)
أى فى أمر الامامة (من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة) فان قيل يحتمل أنه صلى الله
عليه وسلم بلغه على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل أو نقل ولم يشتهر فيما بعد
عصره قلنا الجواب مانبه عليه بقوله (ولو وقع كذلك) أى لو بلغه على وجه الاعلان
والتشهير (لا يشتهر) وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعى على مثله فى استمرار
العادة) المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والتشهير فالظهور والاشتهار
لازم لوجود النص (وإذ لم يظهر) أى ولكونه لم يظهر نص (كذلك) أى كما هو سبيل
مثله (فلا نص) لانتفاء لازمه من الظهور (فلا وجوب لعل) أى لامامة على (رضى
الله عنه بعده) أى عقب وفاته صلى الله عليه وسلم (على التعيين ولزم) من ذلك (بطلان
ما نقلوه) يعنى الشيعة من الاكاذيب (وسودوا به أوراقتهم من نحو قوله) صلى الله
عليه وسلم (أنت الخليفة بعدى وكثير) مما اختلقوه نحو سلموا على على بامرة المؤمنين

وأنه قال هذا خليفتي عليكم وأنه قال له أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
 بكسر الدال كذا ضبطه شارح المواقف الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار عن
 أنس مرفوعاً على يقة ضي ديني والطبراني من حديث سلمان بلفظ يقة ضي ديني كذلك وأنه
 قال فيه انه إمام المتقين وقائد الغر المحجلين فكاه مخالف لدليل العقل الذي قدمه (حيث
 لم يبلغ) شيء مما نزلوه (هذا المبلغ) من الشهرة (ثم نقول بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطعون
 فيها لم يتصل علمه لأئمة الحديث المتأخرين) أي المواظبين (على التنقيب عنه كما اتصل
 بهم كثير مما ضعهوه وكيف يجوز في العادة أن يصح ما نقلوه (آحاداً) موصوفاً بأنه
 (بعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث) الحال أنه (يخفى) ما هو بهذه
 الصفة (على علماء الحديث المهرة) جمع ما هراى تام الحذق (الذين أفنوا أعمارهم في
 الرحلات) جمع رحلة بكسر الراء أي الأسفار البعيدة (مشمرين) أي باذلين جهدهم
 (في طلبه) في (السعي إلى كل من حسبوا عنده صحابة) أي قليلاً (منه) وأصل الصبابة
 وهي بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة مما في الاناء وقوله (في كل صوب وأوب) متعلق
 بطلبه أوباً بالرحلات أي الرحلات الكائنة في كل صوب وأوب والصوب الناحية والأوب
 هنا المرجع وأصله الرجوع فهو من اطلاق المصدر واردة اسم المكان (هذا) الذي
 زعموه من نص صحيح آحاداً عندهم لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفي عن
 علماء الحديث (مما تقتضي العادة بأنه افتراء) أي كذب مختلق (وهراء) بضم الهاء
 ورأى همزة فالف تاء ودة فههزة أي كلام فاسد قال الأزهري في التهذيب قال أبو عبيد
 الهراء هم دودهم من المنطق الفاسد وفي الصحاح عن ابن السكيت أنه الكلام الكثير في
 خطأ (نعم روى آحاداً قوله عليه) الصلاة والسلام على رضى الله عنه أنت منى عزلة هرون
 من موسى (الأنه لا نبي بعدى) وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله صح
 بل روى بلجى على اصطلاح المحدثين فإن روى عندهم من صيغ التبريض (وهو) أي

حديث المنزلة (مع أنه لا يكفي في) اثبات (المطلوب) أي ما ملو بكم وهو دعوى النص على
امامة علي لعدم صراحته في ذلك (و) مع أنه (لا يقاوم إجماع الصحابة) على امامة أبي بكر
(غيره في) (المطلوب) (الذي لم يرد) بصيغة المبني للمفعول (بعد المستثنى) وهو قوله لا نبي بعدى
(العموم في جميع المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه) وعلى هرون الصلاة و (السلام
لا تتفاءل به) (ب الاخوة) الثابت لهرون (فبقى المراد البعض) أي بعض المنازل الكائنة
لهرون (والسياق يبينه) أي يبين ذلك البعض (وذلك أنه) صلى الله عليه وسلم (قوله) أي
القول المذكور (له) أي لعلي (حين استخلفه عند منصرفه الى تبوك) فقال على رضى
الله تعالى عنه أتتركني في المتخلفين (وفي لفظ في الصحيح تخلفني في النساء والصبيان
) كائنه استنقص تركه وراءه فقال له عليه الصلاة والسلام أنه ترضى أن تكون مني بمنزلة
هرون من موسى يعني حين استخلفه عند توجهه الى الطور إذ قال له اخلفني في قومي
وأصلي (وهو) أي استخلفه على المدينة (لا يستلزم كونه أولى بالخلافة) العامة (بعده
من كل معاصريه افتراضا) (ندبابل) يستلزم (كونه أهلا لها في الجاهلية) وبه نقول وقد
استخلف عليه الصلاة والسلام في مرار أخرى غير على رضى الله عنه كابن أم مكتوم
ولم يلزم فيه ذلك) أي كونه أولى بالخلافة بعده (بذلك) أي باستخلافه على المدينة عند
سفره (وأما ما روى أحادا) في جامع الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم قال (من كنت
مولا فاعلى مولا فمشت ترك الدلالة) لان لفظ المولى مشترك يطلق لمعان هو في كل منها
حقيقة (إذ يطلق المولى على) كل من (المعتق) بصيغة الفاعل (والمعتق) بصيغة
المفعول (والمتصرف في الامور والناصر والمحجوب ومنه) أي من اطلاق المولى على
المحجوب (قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء يعني الملقون اليهم بالمودة) كما
في الآية الاخرى أول المتحنة لا تتخذوا عدا دزى وعدوكم أولياء ملقون اليهم بالمودة
(وتعني بعضها) أي بعض معاني المشترك للإرادة (بلا دليل) يقتضيه (غير مقبول)

لأنه تحكم (وتعميمه) أى المشترك (الزاما) واقعا (على) رأى (من يرى تعميم
المشترك في مناهجه) أى معانيه كالأحيث لا دليل بين بعضها (لو) لم يكن اشتراكه معنويا
بأن وضع وضع واحد لا قدر مشترك وهو القرب المعنوى من الولي بفتح الواو واسكان
اللام بمعنى القرب اذ كل من المعانى المذكورة موضع قرب معنوى كما لا يخفى على المتأمل
بل (كان) أى قد ذكر كونه (مشترا كلفظيا) قد وضع وضع عام متعدد بحسب تعدد
معانيه حتى يجرى الخلاف في تعميمه في معانيه (مع أنه) أى القول بتعميمه في معانيه
(مذهب ضعيف عندنا) معشر الحنفية وعند سائر الأصحاب وعلما البيان (على
ما يشهد به) أى بضعف المذهب المذكور (استقراء استعمالات الفصحاء لاشتراكات
منتف) خبر والابتداء تعميمه أى القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا
(لا امتناع ارادة) كل من (المعتق) بالكسر (والمعتق) بالنسخ اذ لا يصح ارادة
واحد منهما (فتمين) بعد انتفاء ارادة الجميع (ارادة البعض والاتفاق) مناوئهم
واقع (على) صحة (ارادة الحب) بالكسر أى المحبوب ويصح ان يقرأ الحب بالضم
من الدلالة بالمصدر الى اسم المفعول (وهو) أى على (رضى الله عنه وأرضاه سيدنا
وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى الامام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع وانما يجوزناه)
في قولنا فيما مر والمنصرف في الامور (نظرا الى رواية الحاكيم من كنت وليه) اذولى
الانسان من بلى أمره وينفذ تصرفه عليه (وكونه) أى الولي أو المولى (بمعنى الاولى
بالشئ لا يشيدهم لما ذكرنا من عدم) الدليل (المعين) أى الذى يعينه للارادة من بين
المعاني التى تطلق على كل منها وأما تعلقهم بروايه أنه صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرته
من الصحابة ألسنت أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاد فعلى مولاه فردود
بأنها ضعيفة ضعفها من أئمة الحديث أبو داود وأبو حاتم الرازي وغيرهم ما على أنه لا يعرف
في اللغة مفعول بمعنى أفعلى التفضيل (مع ما يستلزم) جملة على الاولى (من نسبة

جميع الصحابة) رضى الله عنهم (الى الخطا وهو) أى اللازم أعنى نسبتهم الى الخطا
 (باطل بل) نقول (لما أجمعوا على خلافه) أى خلاف جل الحديث على الاولى
 (قطعنا بأن ذلك المعنى) أى الاولى (غير مراد) من لفظ المولى والمولى (فظهر أن ليس
 أحدهما) أى أحد المذقولات التى سؤدوا بها أوراقهم (مع كونه أحادا يستلزم
 مطلوبهم) من النص الدال على أن عليا أولى بالامامة من جميع من عداه (ولو كان
 هناك) أى فى الأدلة على المطلوب (نص غيرها) أى غير المنقولات التى تبين بطلان
 دلالتها (يعلمه هو) أى على رضى الله عنه (أو) يعلمه (أحد من المهاجرين والانصار
 لا وردوه) من يعلمه (عليهم) أى على الصحابة (يوم السقيفة) حين تكلموا فى الخلافة
 (تدينا) ممن يعلم ذلك النص (اذ كان) إرادته (فرضا) أى لكون إرادته فرض عين
 على من يعلمه (وقولهم) يعنى الشيعة (تركه) أى ترك على رضى الله عنه إيراد النص
 الذى يعلمه (تقية) أى لاتقاء القتل (مع ما فيه من ذنبه على) وهو من أتبع
 الناس (الى الجبن باطل) من وجهين (أما أولا فجرد ذكره) أى ذكر النص عليه
 (ومنازعتهم) فى الامامة (به ليس ظاهرا فى قتلهم اياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال بعض
 الانصار منا أمير ومنكم أمير) والقائل هو الحباب بضم الحاء المهمل وتخفيف الموحدة
 ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك (الى أن روى أبو بكر رضى الله عنه قوله عليه) الصلاة
 و (السلام الاثمة من قريش فرجعوا عن حاجتهم بل غاية ما كان يتموهم) لوزراء
 (عدم الرجوع اليه) ومعاذ الله أن يكون ذلك (وبهذا القدر) وهو توهم عدم الرجوع
 اليه (لم يثبت ضرر يسقط به الفرض) أى فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذى فى
 البخارى فى قصة سقيفة بني ساعدة حين قال من قال من الانصار منا أمير ومنكم أمير
 قول أبي بكر رضى الله عنه نحن الامراء وأنتم الوزراء ولن تعرف العرب هذا الامر الا
 لهذا الحى من قريش هم أوسط العرب نسبا ودارا ومتن حديث الاثمة من قريش رواء

الخصال من حديث أنس ورواه عنه الطبراني في الدعاء والبخاري وأفرده شيخنا
 الإمام الحافظ أبو الفاضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابيا (وأما
 ثانيا فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه مع علم أحد) من الصحابة (به ممنوع) بل تمتنع
 عادة من مثاهم (لأنهم كانوا أطوع لله) من غيرهم من الأمة * واعلم أن قوله فكونه
 الخ ليس وجهها ثانيا بطلان كونه تقيية كما لا يخفى إنما الوجه الثاني ما بعده ففي العبارة
 هنا خلل بتقديم وتأخير وحقها أن يقال قال تأويله الفرض وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه
 مع علم أحد به ممنوع وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض وأما ثانيا
 فلا أنهم كانوا أطوع لله (وأعمل بمحدوده) أي بالوقوف عند ما وعدت بتبليغها
 (وأبعد عن اتباع الهوى وحفظ النفس) كما يشهداهم بذلك الحديث الصحيح خير
 القرون قرني ثم الذين يلونهم (ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة) فإن العشرة أبو بكر
 وعمر وعثمان وعلي وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص واسمه
 مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجراح وبقية منهم من عدا
 أبابكر وعلياهم (وفيهم) أي في العشرة المبشرة (الذي نص رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في حديث اليهود على أماته على دين الله حين قال لهم لا بعثن معكم أمينا
 حق أمين وبعثه رضى الله عنه أعنى أبا عبيدة بن الجراح) وحديث إشارة العشرة
 بالجنة رواه أبو داود والترمذي من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة من طرق بالفاظ منها
 سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول واني لغني أن أقول عليه ما لم يقل فيسألني
 عنه غدا إذا القيته أبو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة
 في الجنة والزبير في الجنة وسعد بن مالك في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وأبو عبيدة
 ابن الجراح في الجنة وسكت عن العائشة قالوا من هو العائشة قال سعيد بن زيد وحديث
 بعث أبي عبيدة في الصحيحين من حديث حذيفة قال جاء أهل نجران إلى رسول الله

صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ابعت الينار رجلاً أميناً فقال لا بعث اليكم رجلاً أميناً
 حق أمين فاستشرف اليها الناس فبعث أبا عبيدة بن الجراح وعنده مسلم حق أمين حق
 أمين مرتين وفي رواية الترمذي قال جاء العاقب والسيد الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالا
 ابعت معنا أمينك قال فاني ابعت معكم الحديث وأهل نجران بنون مفتوحة فقيم
 ما كنه اسم مكان كانوا نصارى لا يهود فجعلهم يهودا سبق قلم وودهم والسيد مقدم القوم
 والعاقب الذي يعقبه أي يليه فيهم وفي الصحيحين أيضاً من حديث أنس أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال ان لكل أمة أميناً وان أميننا أيها الامة أبو عبيدة بن الجراح
 (فكيف يجوز على هؤلاء) الصابة الذين هم خير الامة ومنهم الجماعة المبدعة بالجنسة
 وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بأنه أمين الى دين الله (أن
 يعلموا الحق من ذلك) أي من أمر الامامة وتعيينه لانسان (ويتجاهلوا عنه) أي
 يتكفوا واظهار الجهل به معرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم انقاء
 لقتلهم اياه أو خوف ضرر منهم (أو يرويه) لهم (أحد يجب قبول روايته فيتركوا
 العمل به بلا) دليل (راجع) يقولون عليه معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم شرعاً أو عادة
 لانه خيانة في الدين (ولو جاز عليهم الخيانة) في أمور الدين (وكتان الحق) مع علمهم
 به (لارتفع الامان في كل ما نقلوه من القرآن والاحكام وأدى) تجوز ذلك (الى أن
 لا يجزم بشيء من الدين اذ انما أخذناه) أي الدين (بشعبه) أي بجميع أصوله وفروعه
 (كله عنهم) رضى الله عنهم وكله بالانصب تأكيد للضمير المنصوب في أخذناه (نعوذ بالله
 من نزغات الهوى والشيطان) جمع نزغة وهي التخصة استعيرت لميل النفس الى
 ما تهواه من القبائح ولوسوسة الشيطان (واذا ثبت) بما ذكرناه (عدم النص على
 على رضى الله عنه فان أثبتنا نصه على أبي بكر) رضى الله عنه (ثبت حقيقة امامته)
 أي كونها حقاً (وان قلنا لم ينص عليه ثبت) حقيقة امامته (أيضاً ما الاول) أي النص

على امامته (ففيه) من الاخبار الواردة (ما هو صريح) فيها (وما هو اشارة) اليها (أما الاول)
وهو الصريح (فقوله عليه) الصلاة والسلام في مرضه الذي توفي فيه على ما ثبت في
صحیح مسلم وغيره) من حديث عائشة رضي الله عنها ترفعه (اثبتوني بدواة وقرطاس أكتب
لأبي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ثم قال يا أباي الله والمسلمون الأبا بكر) وهو في البخاري
من حديثها بعنه (وأما الثاني) وهو الاشارة (فما خصه به في ذلك المرض من اقامته
مقامه في امامة الصلاة واقدر وجع في ذلك على ما في صحيح البخاري ان عائشة رضي الله
عنها قالت له) صلى الله عليه وسلم (حين قال مروا أبا بكر فليصل بالناس ان أبا بكر رجل
أسيف) أي كثير الأسف وهو الحزن (وانه ان يقيم مقامك لا يسمع الناس فقال مروا أبا بكر
فليصل بالناس وفي رواية أخرى انها قالت لحفصة قولي له بأمر عمر الحديث فأبى حتى
غضب وقال أتنصوا لحبات يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس) والحديث في مسلم أيضا
بنحوه معني ما ساقه المصنف وبالألفاظ أخرى في بعضها انكن صواحب يوسف وفي بعضها
لا تنصوا حب يوسف وفي بعضها انكن لا تنص وروى الترمذي عن عائشة رضي الله
عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينبغي اقوم فيهم أبو بكر أن
يؤتمهم غيره (و) نشأ (عن هذا) أي تقديعه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة الصلاة أن
(قال على رضي الله عنه حين قال أبو بكر أقبلوني كلا والله لا نقبلك ولا نستقبلك قد رضى
رسول الله صلى الله عليه وسلم لامرديننا أفلان رضاك لامرديننا) ولم أقف عليه من حديث
على ولا عنه وانما وقفت على حديث بعناه رواه الطبراني وآخر يقرب من معناه رواه أبو
الخير الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما عن غير علي وذکر رزين في
في جامعہ أن أبا بكر رضي الله عنه خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد أن
حمد الله وصلى على رسوله أما بعد أيها الناس ان الذي رأيتم مني لم يكن حرصا على ولا ينكم
ولكن خفت الفتنة والاختلاف وقد رددت أمركم اليكم فولوا من شئتم فقالوا لا نقبلك

(وهذا) أى ما ذكرناه من الإشارة بتقدمه لامامة الصلاة في مرض الموت الى الاحقية بالخلافة هو (لان المقصود من نصب الامامة) وحذف الهاء من لفظ الامامة أولى (بالذات) والقصد الاول (اقامة أمر الدين) أى جعله قائم الشعار على الوجه المأمور به من اخلاص الطاعات واحياء السنن وإماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه (و) أما (النظر فى أمور الدنيا وتبديرها) كاستيفاء الاموال من وجوهها وايقالها لمسخة فيها ودفع الظلم ونحوها فمقصودنا بالانه (انما هو ليتفرغ) بالبناء للفعول أى ليتفرغ العباد (لذلك) أى لأمر الدين فان أمور المعاش اذا انتظمت فلم يعد أحد على أحد وأمن كل على نفسه وماله ووصل كل ذى حق فى بيت المال أو غيره الى حقه تفرغ الناس لأمر دينهم فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم (فاذا) بالتموين أى فاذا كان المقصود من نصب الامام أقولا وبالذات أمر الدين فقد (رضيه) أى رضى صلى الله عليه وسلم الصديق رضى الله عنه (لأمر الدين) وهو الامامة العظمى بتقدمه لامامة الصلاة على الوجه المذكور فتقدمه صلى الله عليه وسلم إياه فى الخلافة وتقدم الصحابة له لذلك وقوله (مع العلم) متعلق بقوله رضيه أى فقد رضيه لأمر الدين رضاهم صوابا بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم (بشجاعته) أى بشجاعة الصديق رضى الله عنه (وثبانه دائما) وهما الوصفان الأهمان فى أمر الامامة لاسيما فى ذلك الوقت المحتاج فيه الى قتال أهل الردة وغيرهم من الكفار (و) يدل على اتصافه بهم ما قوله وفعله (اقد قال لعروة بن مسعود) الثقفى فى صلح الحديبية كفى الصحيح (حين قال) عروة (لرسول الله صلى الله عليه وسلم) كأتى بك وقد فرغناك هؤلاء مصص بظلالنا نحن نفرغناك (وندعه) استبعادا أن يقع ذلك وقتاله) بالرفع على أنه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسيأقاه أى وقتاله (مانعى الزكاة) الخ دلائل شجاعته (و) قتاله (مسيبة مع بنى حنيفة و) الحال أنه قد وصفهم الله تعالى (بأنهم أولو بأس شديد فى قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم

أولى بأس شديد) تقاتلونهم أو يسلمون (كما هو قول جماعة من المفسرين) في تفسير الآية
منهم الزهري والكبي ولوعبر بقوله وقتل ما نبي الزكاة ومـ... يلتم بدل قوله وقتله لا فاد
المقصود مع الخوض (وثباته) بالرفع مبتدأ خبره كما كان أي وثباته (عند مصادمة
المسائب المدحشة) التي تقتضي لعظمها أن يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رأيه
(كما كان) أي مثل ثباته الذي كان (منه حين دهش الناس لما خرج اليهم موت النبي صلى
الله عليه وسلم) أي خبر موته (فذهلوا وجزم عمر رضي الله عنه) وهو من هو في الثبات (أنه
عليه) الصلاة والسلام (يت وقال) رضي الله عنه (من قال ذلك) أي أن النبي صلى الله
عليه وسلم مات (ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السخ) بضم السين المهملة وسكون
النون وبجاءه مهمل موضع معروف في عوالي المدينة (فدخل الحجر الكريمة) فكشف
عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف أنه قدم مات فأكب عليه يقبله (ثم خرج)
إلى الناس (فاستسكت عمر) رضي الله عنه أي طلب منه أن يسكت ليتسكك هو (فأبى) عمر
رضي الله عنه (أن يسكت) لما هو فيه من الدهش (فتركه) أبو بكر (وتكلم فأتوا الناس
إليه) لعلمهم بعلو شأنه (خطبهم وقال) في خطبته (أما بعد فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً
قدم مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت
من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم الآية) إلى قوله الشاكرين
(فأمن الناس) أي صدقوا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال أبو بكر ما قال وتلا عليهم
الآية (وخرجوا إلى المسجد) أي يكررونها (كانهم لم يسمعوها قبل ذلك) أعظم
ما حصل لهم من الدهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك كله وارد
في الصحيح (وأما الثاني) وهو تقدير عدم النص على أبي بكر أي تعيينه للإمامة (ففي إجماع
العصابة) رضي الله عنهم على امامته (غنى) عن النص (أذهو) أي الإجماع (في ثبوت
مقتضاه) وهو الأمر الذي أجمع عليه (أقوى من خبر الواحد) في ثبوت ما تضمنه (وقد

أجمعوا عليه) أي على إمامته (غير أن عليا والعباس وبعضا) كالزبير والمقداد (لم يبايعوا
 في ذلك الوقت) الذي عقدت فيه البيعة (نأرسل) أبو بكر رضي الله عنه (اليهم) بعد ذلك
 (بجاءوا فقال) لمن حضر من الصحابة (هذا علي بن أبي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار
 في أمره إلا فأنتم بالخيار جميعا في بيعتكم أي) فان رأيتم لها غسيري فأننا أول من يبايعه
 فقال علي رضي الله عنه لا نرى لها أحدا غيرك فبايعه هو وسائر المخلفين) فتم بذلك
 إجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة في مغازيه أن عليا والزبير رضي الله
 عنهم ما قالوا ما غضبنا إلا لأننا أخرنا عن المشورة وأنا نرى أن أبا بكر أحق الناس به بعد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وإنه لصاحب الغار وثاني اثنين ولما نعرف له شرفه وسنه واقد أمره
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلي بالناس وهو حي انتهى ما نقله ابن عتبة ويخالف على
 رضي الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم بايعتهم ليس قاذفا في الإجماع (وغاية الأمر أنه
 راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه) ومن تخلف معه كذلك رضي الله عنهم أجمعين (الاصل
 الثامن فضل الصحابة الأربعة) الخلفاء (على حسب ترتيبهم في الخلافة) أبو بكر ثم عمر ثم
 عثمان ثم علي رضي الله عنهم (أد حقبة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع
 عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه (وقد ورد عنه ثأوه عليهم كلهم
 ولا يتحقق إدراك حقيقة تفضيله عليه) الصلاة و (السلام لبعضهم على بعض إن لم يكن)
 دليل (سمي يصل إلينا فطعي في دلالة) وسنده (إلا الشاهدون لذلك الزمان) يعني زمان
 الوحي والتنزيل وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم لمعهم وأحوالهم معه (لظهر ورقرات
 الأحوال) الدالة على التفضيل (لهم) دون من لم يشهد ذلك (و) لكن (قد) وصل إلينا
 سمعيات (ثبت ذلك) التفضيل بها (لنا صريحان) من بعضها (ودلالة) واستنباطا من
 بعضها (كافي صحيح البخاري) بل في الصحيحين (من حديث عمرو بن العاص) رضي الله
 عنه (حين سأله) أي حين سأل عمرو النبي (عليه) الصلاة و (السلام) فقال (من أحب

الناس اليك من الرجال فقال أبوها يعني عائشة رضي الله عنها) وهذا اختصار للحديث ولفظه في الصحيح قلت أي الناس أحب اليك قال عائشة فقلت من الرجال فقال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعند رجالا وفي رواية استأسلك عن أمك أمأسلك عن أصحابك (وتقدمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق) واقع (على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علمًا وقرآنًا وخلقًا وورعًا فثبت) بمجموع ما ذكر (أنه كان أفضل الصحابة) رضي الله عنهم (وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لم نعدل بأبي بكر أحدًا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لانفاضل بينهم) وفي رواية للبخاري كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابن داود كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وصح فيه) أي في صحيح البخاري أيضا (من حديث محمد بن الحنفية قلت لابي) يعني عليا رضي الله عنه (أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال ثم عمر ونخشب أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا الا واحد من المسلمين فهذا على نفسه) رضي الله عنه (مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس) أي بعد النبيين (وأفاد بعض ما ذكرنا) وهو الاول والثاني (تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي بعضه) وهو الثالث والرابع (ترتيب الثلاثة) في الفضل (ولما أجمعوا) يعني الصحابة رضي الله عنهم (على تقديم علي بعدهم) أي بعد الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (دل) اجماعهم (على أنه كان أفضل من محضرته) من الصحابة أي من كان موجودا منهم وقت تقدمه (وكان منهم) أي من الذين بحضرته (الزبير وطلحة) من العشرة المبشرين بالجنة وأما ما يذكرون سعد بن أبي وقاص ولا سعيد ابن زيد مع وجودهما اذ ذلك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى

أن عرضت عليهم بالمبايعة بعدم قتل عثمان رضى الله عنهم أجمعين (فثبت) بذلك (أنه)
 كان أفضل الخلق بعد الثلاثة) والخلق عام أريد به خاص وهو من عدا النبيين كما لا يخفى
 وينبئ عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين * أحدهما أنه
 لا يلزم من مجرد إجماعهم على تقديمه في عهد الامامة أن يكون أفضل الخلق لجواز عقد
 الامامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه * الثاني أنه لا يلزم من كونه أفضل من
 محضرته كونه أفضل الخلق من محضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الإجماع
 المذكور كأبي عبيدة بن الجراح وحزرة العباس وفاطمة نعم إذا ضم إلى ذلك الإجماع على
 أنه أفضل من عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع
 (هذا) كما ذكرنا (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضى الله عنهم
 وجواباً لاثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم) كما أثنى الله
 سبحانه وتعالى عليهم إذ قال كنتم خير أمة أخرجت للناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم
 أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس وسطاً أى عدولاً خياراً والصحابة هم المشافهون
 بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي
 والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم وقال تعالى محمد رسول الله والذين
 معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وقال
 تعالى لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة (وكذا) أى وكثناء الله
 عليهم أثنى عليهم (رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يروى عنه) صلى الله عليه وسلم أنه قال
 (أصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارمي وابن عدى وغيرهما (و) أنه صلى
 الله عليه وسلم قال (لو أنفق أحدكم) كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا
 أصحابي فلو أن أحداً أنفق (مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه) وفي رواية لهما
 فإن أحدكم بكاف الخطاب وفي رواية الترمذي لو أنفق أحدكم الحديث والنصيف بفتح

النون اخذ في النصف وقال صلى الله عليه وسلم خيرا لقرون قرني ثم الذين ياتونهم أخرجه
الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بلادي فمن أحبهم
فحببي أحبهم ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد
آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه أخرجه الترمذي ونا على هذا الحديث كتابة
مختصرة (وما جرى بين معاوية وعلى رضي الله عنهما) من الحروب بسبب طلب تسليم
قتله عثمان رضي الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهم من نزوة المومة (كان مبنيا على
الاجتهاد) من كل منهما (للمنازعة من معاوية) رضي الله عنه (في الامامة اذ ظن على)
رضي الله عنه (أن تسليم قتلة عثمان) على الفور (مع كثرة عشائريهم واختلافهم
بالمسكر يؤدي الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التي بها انتظام كلمة أهل الاسلام
(خصوصا في بدايتها) قبل استحكام الأمر فيها (فرأى التأخير) أي تأخير تسليمهم
(أصوب الى أن يتحقق التمكن) منه (ويلتقطهم) أولا فاولا (فان بعضهم عزم على
الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في القصة
من كاذم الاشتراكتي ان سمح) ذلك (والله أعلم) أصحح هو أم لا وقد كان الذين تمسكوا على
قتل عثمان رضي الله عنه وحصره جموعا جمع من أهل مصر قيل انهم ألف وقيل سبعمائة
وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم
ما جرى بل قد ورد انهم هم وعشائريهم نحو من عشرة آلاف فهذه الحامل اعلى رضي
الله عنه على الكف عن التسليم (أو) أمر آخر وهو (أنه) يعني عليا رضي الله عنه (رأى
أنهم) أي قتلة عثمان رضي الله عنه (بغاة) جمع باغ (أو اما ألقوا) من القتل (عن تأويل
فاسد استحووا به دم عثمان) رضي الله عنه (لانكارهم عليه أمور اظنوا أنها مبيحة لما
فعلوه خطأ وجهلا) منهم كجهل مروان بن الحنظل ابن عمه كاتبه وورده الى المدينة بعد أن
(الاصل الثامن وما جرى بين معاوية وعلى رضي الله عنهما الخ) جواب عما عساه أن يقال

طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقدمه أقاربه في ولاية الأعمال (والباعى إذا انقاد
 إلى الامام العدل لا يؤخذ بما ألتف عن تأويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة) رضى الله
 عنه (وغیره) وهو المرجح من قول الشافعى لكن فيما ألتفوه في حال القتال بسبب القتال
 دون ما ألتفوه لافي القتال أو في القتال لا بسببه فانهم ضامنون له فهذا ان توجيهان لما
 ذهب اليه على رضى الله عنه (والاوجه) منهما (هو الاول لذهاب كثير) من العلماء
 رجه - م الله تعالى (الى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل) هم (ظلمة وعناة لعدم الاعتماد
 بشبهتهم ولانهم أصرّوا) على الباطل (بعد كشف الشبهة) وايضاح الحق لهم (فليس
 كل من اتحل شبهة صار مجتهدا) اذا الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا
 لا يتشبه على مذهب الامام الشافعى من أن من لهم شوكة دون تأويل حكمهم حكم
 البغاة في عدم الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد عثمان في قتال فانه
 لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه قال لما هم أبوهريّة بالقتال عزم عليك يا أباهريرة
 الارميت بسيفك فانما تراد نفسك وسأقى المسلمين بنفسى رواه أبو سعيد المقبرى عن أبي
 هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب (هذا) كما ذكرنا لك (و) اعلم أنه قد (اتفق أهل الحق)
 وهم أهل السنة والجماعة رضى الله عنهم (على أن معاوية أيام) خلافة (على) رضى
 الله عنه (من الملوك لا) من (الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته) أى امامة معاوية
 (بعد وفاة على) رضى الله عنه (فقل صار اماما) انه قد تله البيعة (وقيل لا) أى لم يصير
 اماما (لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا)
 كذا أورده المصنف والعضوض فسرّه الازهرى في تهذيب اللغة بأنه الذى فيه عسف
 (قوله وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة الخ) قلت ينافى هذا
 ما قدمناه أنه يلزم ان يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فتعصى الامة
 كلهم الخ وفي الجواب بجواب المانعين والله أعلم

وظلم كأنه يعرض على الرعايا والحديث في السنن رواه أبو داود والترمذي والنسائي لكن
بغير هذا اللفظ وأقرب الالفاظ اليه لفظ رواية الترمذي من حديث سفينة قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا
(وقد انقضت الثلاثون بوفاء الامام على رضى الله عنه) وهذا تقريب فان عليا رضى الله
عنه توفي في شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة والاكثر على أنه في سابع عشره ووفاء
النبي صلى الله عليه وسلم سنة إحدى عشرة في ربيع الاول والاكثر على أنها في ثاني
عشره فبينهم مائة وثلاثين نحو نصف سنة وثمان ثلاثين مدة خلافة الحسن بن علي
رضي الله عنهما (وينبغي أن يحمل قول من قال بامامة) أي معاوية (عند وفاة علي على
ما بعده) أي بعد زمن وفاة علي رضي الله عنه (بقليل) هو نحو نصف سنة كما ذكرنا وذلك
(عند تسليم الحسن) الامر له) أي لمعاوية وقصة تسليمه له في صحيح البخاري عن الحسن
البصري رضي الله عنه قال استقبل والله الحسن بن علي معاوية بكتائب أمثال الجبال
فقال عمرو بن العاص لمعاوية إني لا أرى كتائب لا تولى حتى يقتل أقرانها فقال له معاوية
وكان والله خير الرجلين أي عمرو ان قتل هؤلاء هؤلاء هؤلاء من لي بأمور المسلمين
من لي بنسائهم من لي بضيعتهم فبعث اليه رجلا من قريش من بني عبد شمس عبد
الرحمن بن سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقال اذهب الى هذا الرجل فاعرض عليه وقول له
واطلب اليه ندخلا عليه وتكاما وقال له وطلب اليه فقال لهم الحسن بن علي انا بنو عبد
المطلب قد أصبنا من هذا المال وان هذه الامة قد عانت في دمائها قال له فانه يعرض عليك
كذا وكذا وطلب اليك ويسألك قال من لي بهذا قال نحن لك به فاسألهم اشياء الا قال
نحن لك به فصالحه قال الحسن أي البصري ولقد سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه
أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين

(ووجه قول المانعين) لامامة معاوية (بعد تسليمه) أي بعد تسليم الحسن الامر له (أن تسليمه) أي الحسن (ما كان الا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وفصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك) أي لم يكن رأي القتال والسفك (فترك) الامر له صوتا لدماء المسلمين هذا تمام الكلام في ولاية معاوية رضي الله عنه (و) قد (اختلف في ا كفار يزيدانية ف قيل نعم) لما وقع منه من الاجترار على الذرية الطاهرة كالامر بقتل الحسين رضي الله عنه وما جرى مما ينبوع عن سماعه الطبع وبصم لذكروه السمع (وقيل لا اذ لم يثبت لمانعته تلك الاسباب الموجبة) للكفر (وحقيقة الامر) أي الطريقة الثابتة القوية في شأنه (التوقف فيه ورجع أمره الى الله سبحانه) لانه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهو اجس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره أصلا وهذا هو الاسلام والله سبحانه أعلم ﴿الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام﴾ أمور (خمس الذكورة

(قوله واختلف في ا كفارانية يزيد الخ) قلت عند الخوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة يكون كافرا وعند المعتزلة يخرج عن الايمان وعند أهل السنة لا يخرج عن الايمان فعن هذا وقع الخلاف الذي ذكره المصنف وبقي هنا أمر آخر وهو أنه هل يجوز لعنه قال في الخلاصة لا ينبغي اللعن عليه ولا على الجباة لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض من أهل القبلة قلنا أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلم غيره قال في شرح العقائد وبعضهم أطلق اللعن عليه لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به اذا أجازوه ورضي به والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانتة أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فتحسن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه اه (الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام خمسة الذكورة

والورع والعلم والكفاءة) وقد أدخل المصنف باشتراط التكليف والحرية وكأنه تركه
لظهور أنه لا تصح امامة الصبي والمعتوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير
الامور العامة ولا امامة العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق السيد محتقر في عين الناس
لا يهاب ولا يمتثل أمره واشتراط الذكورة لبيان أن امامة المرأة لا تصح اذا انفصلت
عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك
الحرب وأما الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الاسلام ومراد حجة الاسلام به هنا
العدالة وبها عبر الا كثروها المرتبة الاولى من مراتب الورع لان حجة الاسلام جعل
في الاحياء الورع أربع مراتب المرتبة الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه وصف
الفسق وأما المراتب الثلاث الاخرى فليس شئ منها مرادها هنا فلا ضرورة بنا الى سردها
ومحلها من كتاب الاحياء معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما
اتبع هواه في حكمه وصرفه أموال بيت المال بحسب أغراضه فتضيع الحقوق وأما
العلم فالمصنف تابع لحجة الاسلام أيضا في التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء
هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام وانما مراده علم
المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات وفي كتاب الاقتصاد وسياق توجيهه وأما
الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز (والظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ المراد بها القدرة
على القيام بأمور الامامة فلذلك (تنظم) أي تتناول (كونه ذارأي) بأن يكون له
بصيرة بتدبير الحرب والسلام وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (و) ذا (شجاعة) أي قوة
قلب (كي لا يجبن عن الاقتصاص) من الجناة (واقامة الحدود) على الزناة والسراق
ونحوهم (و) لا عن (الحروب الواجبة) وجوب عين أو وجوب كفاية (وتجهيز الجيوش)
والورع والعلم والكفاءة والظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ تنظم كونه ذارأي وشجاعة
كي لا يجبن عن الاقتصاص واقامة الحدود والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش

للقاء العدو (وهذا) الشرط يعنى الشجاعة (مما شرطه الجمهور ونسب قريش) هو الشرط الخامس (أى) بشرط (كونه من أولاد النضر بن كنانة) لان النضر جامع أنساب قريش اليه تنهى (خلافا لكثير من المعتزلة) فى قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش رواه النسائي وقد منّا تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش أخرجه الشيخان وفى البخارى من حديث معاوية أن هذا الأمر فى قريش وتسل المانعون لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى اسمع وأطع وإن عبد احب شيئا كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام أميراً على سرية أو غيرهما فمما عارض بين الأدلة ولان الامام لا يكون عبداً بالاجماع ولم يذكر المصنف

وهذا مما شرطه الجمهور ونسب قريش أى كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافا لكثير من المعتزلة) قلت قوله والظاهر هذا من كلام المصنف الى قوله ونسب قريش (قوله أى كونه الخ) من كلام المصنف وهذه الخمسة على رأى حجة الاسلام وأما عندنا فالشروط أنواع بعضها لازم لا تنعقد بدونه وهى الاسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قرشياً أما الاسلام فلقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً وأما الذكورة فلأن المرأة لا تصلح للقهر والغلبة وجر العساكر وتبديل الحروب وإظهار السياسة غالباً كما أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله كيف يفلح قوم غلبتهم امرأته وأما الحرية والبلوغ والعقل فان العبد والصبي والمجنون يولى عليهم فى تصرفاتهم فمن لم يكن له ولاية على نفسه كيف ثبت له الولاية على غيره قلت وقد سئل الامام النسفى عن تولية ابن صغير للسلطان فأجاب بعدم صحة ولايته وقال ينبغى أن يكون الاتفاق على وال عظيم يصير سلطاناً ويتقلد القضاء منه غير أنه يعد نفسه تبعاً لابن السلطان تعظيماً له وهو السلطان فى الحقيقة اهـ ومقتضى هذا أنه محتاج الى تجديد بعد بلوغه وهذا لا يكون إلا أن عزل الوالى العظيم نفسه من السلطنة وذلك لان السلطان لا يعزل إلا بعزل نفسه

رحمه الله ولا حجة الاسلام في عقائده اشتراط كونه سميعا بصيرا ناطقا ولا بد منها (ولا يشترط
 كونه) أي الامام (هاشميا) أي من ولد هاشم بن عبد مناف جد أبي النبي صلى الله عليه
 وسلم لانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (ولا) كونه (معصوما خلافا للروافض)
 وهذا غير واقع والله تعالى أعلم وأما أصل الشيعة فهو أن يكون بحال يمكنه جر
 العساكر ومقاتلة العدو وان لم يقدر أن يقاتل بنفسه وأما نسب قريش فله صلى الله
 عليه وسلم الأئمة من قريش رواه البزار وهذا وان كان خبر واحد فقد اتفقت الصحابة
 على قبوله قاله الامام أبو العباس الصابوني وغيره وانما ذكرت هذا الصراحة وبيان
 المذهب عندنا اذ لم يبين في كلام الحجة المراد بالورع ولا المراد بالعلم والله تعالى أعلم (قوله
 ولا يشترط كونه هاشميا) قلت ولا علوي بالمأثبات بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان
 رضي الله عنهم مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش فان قريشا اسم لا اولاد
 النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه محمد
 ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن
 لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن
 نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس وأبائهم ابنا
 عبد المطلب وأبو بكر الصديق رضي الله عنه اسمه عبد الله وقيل اسمه عتيق وهو تميمي
 قرشي لانه ابن أبي خفاة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن خنيفة
 ما في شرح العقائد من أنه عمرو بن كعب بن لؤي فيجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم
 في مرة بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضي الله عنه لانه ابن الخطاب بن نفيلة بن عبد العزى
 ابن رباح بن عدي بن كعب بن لؤي وعثمان يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في
 عبد مناف لانه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (قوله ولا
 معصوما الخ) أي ولا يشترط أن يكون معصوما (قوله خلافا للروافض) وفي الكفاية

في اشتراطهما ولا متمسك لهما - ثم فيهما (وزاد كثير) من العلماء (الاجتهاد في الاصول) أي
 أصول الدين وأصول النطق (و) في (الفروع) وهو مراد حجة الاسلام بالعلم كما قدمناه
 ليمتكن بذلك من اقامة الحجج وحل الشبهة في العقائد الدينية ويستقل بالفتوى في
 النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل
 الحكومات ورفع الخصومات (وقيل لا) بشرط الاجتهاد (ولا الشجاعة لندرة اجتماع
 هذه) الامور (في واحد) ونون الندرة مضمومة (ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة)
 أي الامور التي تقتضي كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة الحدود ووقود الجيوش
 الى العدو (و) تفويض (الحكم الى غيره أو) أن يحكم هو (بالاستفتاء) للعلماء
 (وعند الحنفية ليست العدة شرط للصحة) أي الصحة الولاية (فيصح تقليد الفاسق)
 الامامة عندهم (مع الكراهة واذا قلد) انسان الامامة حال كونه (عدلا ثم جار) في

وشرح العدة خلافا لباطنية وذلك لان العصمة من خواص النبوة وقد قام الدليل على
 امامة الخلفاء الراشدين مع عدم القطع بعصمتهم وأبضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل
 وأما في عدم الاشتراط فيمكن عدم دلائل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى
 الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب
 معصية تسقط العدة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما
 وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع قدرته عليه واختياره وهذا
 معنى قوله - ثم لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار
 بحقه قال لا بتلاء ولذا قال الشيخ أبو منصور العصمة لا تربل المحنة وبهذا يظهر فساد قول
 من قال انه خاصة في نفس الشخص وفي بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان
 الذنب ممتنع لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه - ثم ينبغي أن يكون ظاهرا
 ليرجع اليه فيقوم بالمصالح فيحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا عن أعين

الحكم (وفسق) بذلك أو غيره (لا يعزلو) لكن (يستحق العزل ان لم يستلزم) عزله
 (فتنة ويجب أن يدعى له) بالصلاح ونحوه (ولا يجب الخروج عليه كذا) نقل الحنفية
 (عن أبي حنيفة وكلهم فاطبة) متفقة (في توجيهه) على أن وجهه هو (أن الصحابة)
 رضى الله عنهم (صلوا خلف بعض بنى أمية وقبلوا الولاية عنهم) فقد صلى غير واحد من
 الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخارى في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال
 أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يصلى خلف أئمة الجور
 (و) في هذا التوجيه نظر ظاهر (لا يخفى أن أولئك) البعض من بنى أمية (كانوا ملوكا)
 تغلبوا على الامر (والتغلب تصح منه هذه الامور) أى ولاية القضاء والامارة والحكم

الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء منتظرا خروجه عند صلاح الزمان
 وانه قطع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة
 خصوصا الامامية منهم أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله
 تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
 جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه على التقي
 ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه
 ثم يظهر فيملا الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه
 كعيسى والخضر عليهم الصلاة والسلام وغيرهما وأنت خير بأن اختفاء وعدمه سواء
 في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وأن خوفه لا يوجب الاختفاء
 بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة كافي حق
 امامة الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وأيضا عند فساد الزمان
 واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياجا للناس الى امام أشد وانقيادهم أسهل
 قولهم ان المهدي اسمه محمد بن الحسن يخالف ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من

بالاستفتاء ونحوها (للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف الامام عدالته) فقد
 روى أبو داود ومن حديث أبي هريرة رفعه الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان
 أو فاجرا أو الصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وان عمل البكائر (وصار)
 الحال عند التغلب (كالم يوجد قرشي عدل أو وجد) قرشي عدل (ولم يقدر) أي لم توجد
 قدرة (على توليته لغلبة الجورة) على الامر اذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من
 ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة والالتعطل أمر الامة في فصل الخصومات ونكاح
 من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك (واذا وجدت الشروط في جماعة) بحيث يصلح كل
 منهم للإمامة (فالأولى) بالولاية (أفضلهم فان ولي المفضل مع وجوده) أي الأفضل
 (صحت الإمامة لان عررضي الله عنه) لما حضرته الوفاة (جعل الامر شورى في الستة)
 عثمان وعلي وطليحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم (أي
 يولي) الإمامة (أيهم ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق على أن عليا وعثمان أفضل من
 الأربعة الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم) وروى التوقف
 عن الامام مالك حكى أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رجه الله سئل أي الناس
 أفضل بعد نبينهم فقال أبو بكر ثم قال أو في ذلك شك قيل له فعلى وعثمان قال ما أدركت
 أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض قولان مالكا
 رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح ان شاء الله تعالى وقد مال
 الى التوقف بينهما أيضا امام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر
 وتعارض الظنون في عثمان وعلي اه وهو ميل منه الى أن الحكم في التفضيل طئي
 قوله لو لم يبق من الدنيا الا يوم اطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني أو من أهل بيتي
 يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي عملا الأرض عدلا كما ملئت ظلما وجورا رواه أصحاب
 الحديث والآلة الاعلام (قوله واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم

واليه ذهب القاضي أبو بكر اكنه خلاف مالم اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أو في ذلك شك (وجزم آخرون) هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري (بتفضيل علي) علي عثمان (والاكثر علي تفضيل عثمان) كما حكم عنهم الخطابي وغيره واليه ذهب الشافعي وأحمد وهو مشهور عن مالك (فعلم) من جعل الامر على التخيير بين ولاية مفضل وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل علي (أن الأفضلية مطلقا ليست إلا شرط الكمال) فمن يتولى الإمامة لا شرط العصمة ولا يتها والتعبير بشرط الكمال انما هو متعارف للحنفية والاشعرية (ولا يولي) الإمامة (أكثر من واحد) لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع الخليفةين فاقبلوا الاخر منهما رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري والامر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه اذا أصر على الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام أنه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة أهل الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امثال أحكام متضادة (قال الحجة) حجة الاسلام الغزالي (فان ولي عسدر موصوفون) وعبارة الحجة اذا اجتمع عدة من الموصوفين (بهذه الصفات) فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر) وعبارته من أكثر الخلق (والمخالف) لاكثر (باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق اه) وكلام غيره من أهل السنة مقتضاه (اعتبار السابق فقط) فاذا باييع الاقل ذا أهلية أو لا ثم باييع الاكثر غيره (فالثاني يجب رده) والامام هو الاول ويمكن تأويل

وجزم آخرون بتفضيل علي والاكثر علي تفضيل عثمان) قلت قال في شرح العقائد قد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعاقب به شيء من الاعمال أو يكون التوقف مخلا بشيء من الواجبات وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من أمارات السنة تفضيل الشيخين ومحبة الحسنين والانصاف أنه ان أريد

كلام الحجة على ما يوافق كلام غيره من أهل السنة بأن يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق جرياً على ما هو العادة الغالبة فلا يفهم له وبالله التوفيق (ويثبت عقد الامامة) بأحد أمرين (إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه) حيث استخلف عمر رضي الله عنه واجماع الصحابة على خلافته بذلك إجماع على صحة الاستخلاف (وإما ببيعة) من تعتبر ببيعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عهد محمد ودبل يكفي بيعة (جماعة من العلماء أو) جماعة (من أهل الرأي

بالأفضلية كثرة الثواب وللوقوف وجهة وإن أريد كثرة ما تعدّه ذوو العقول من الفضائل فلا وقال الامام أبو العباس الصابوني ثم من بعد عمر عثمان رضي الله عنه أفضل ممن سواه على قول عامة أهل السنة الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله كان يفضل علياً على عثمان وهو قول الحسن بن الفضل الجلي ومحمد بن اسحق بن خزيمة وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك والصحيح ما عليه عامة أهل السنة والجماعة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة لما روى الطبراني عن ابن عمر أنه قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل الأمة أبو بكر وعمر وعثمان يسمع ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وكذا خشية محمد بن الحنفية من قول علي عثمان دليل أنه عرف من رأى أبيه أنه بفضل عثمان على نفسه حتى قال ثم أنت يا أبت وهو مخصوص بفضائل من بين الصحابة فمخو تجهبز جيش العسرة واستحياء الملائكة واقامة النبي صلى الله عليه وسلم يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان وتزويج النبي صلى الله عليه وسلم بنتيه رقية وأم كلثوم وكذا جمع القرآن ورفع الاختلاف بين الامة الى فضائل كثيرة وليس غرضنا بيان فضائلهم ولكن الغرض بيان الترتيب في فضلهم اه والله تعالى أعلم (قوله ويثبت عقد الامامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر رضي الله تعالى عنه وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي

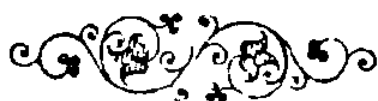
والتدبير وعند) الشيخ (أبي الحسن الأشعري) رحمه الله (يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي) فإذا بايع انعقدت فقد قال عمر لابن عبيدة أبسط يدك لأبايعك فقال أتقول هذا وأبو بكر حاضر فبايع أبا بكر رضي الله تعالى عنهم ولم يتوقف أبو بكر إلى انتشار الأخبار في الاقطار ولم ينكر عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقية أهل الشورى وغيرهم وانما يكتفى بالواحد الموصوف بناصر (بشرط كونه) أي عقد البيعة منه (بشهادة شهود) أي بحضورهم (لرفع النكار) أي انكار الانعقاد (ان وقع) بأن ينكر العاقد وقوعه أو بأن ينكر انسان آخر انعقاده ويدعى أنه عقد لغيره سرا عقد امتقدا على هذا العقد وبهذا الثاني خاصة صورا صاحب المقاصد والمواقف الانكار (وشروط المعتزلة خمسة) كل منهم أهل للإمامة أخذوا من جعل عمر الأمر شورى بين ستة يبايع الخمسة منهم السادس (وذكر بعض الحنفية اشتراط) مبايعة جماعة

والتدبير الخ) قلت قد يقع هذا تارة بعد تحوّل الشوكة فعدة بعد يزيد بن معاوية لابنه معاوية ثم مروان بن الحكم ثم ابنه عبد الملك ثم الوليد بن عبد الملك ثم أخوه سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ثم يزيد بن الوليد ثم أخوه إبراهيم ثم مروان الجعدي بن محمد بن مروان وهو آخر بني أمية ثم تحوّل الدولة لبني العباس فأولهم أبو العباس السفاح وبعده أخوه أبو جعفر المنصور ثم ابنه المهدي ثم ابنه الهادي ثم أخوه الرشيد ثم ابنه الأمين ثم أخوه المأمون ثم أخوه المعتصم ثم ابنه الواثق ثم أخوه المتوكل ثم ابنه المنتصر ثم ابن عمه المستعين ثم أخوه المعتز بالله ثم المهدي بن الواثق ثم المعتمد بن المتوكل ثم المعتضد ثم ابنه المكتفي ثم أخوه المقتدر ثم أخوه القاهر ثم الراضي بن المقتدر ثم أخوه المتقي ثم المستكفي بن المكتفي ثم المطيع أخو الراضي ثم ابنه الطائع ثم ابن عمه القادر ثم القائم ثم ابن ابنه المقتدي ثم ابنه المستظهر ثم ابنه المسترشد ثم ابنه الراشد ثم المقتفي

دون عدد مخصوص) فلم يكتف بالواحد ﴿١﴾ (الاصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة
 فيمن تصدى للإمامة) بأن تغلب عليهم أجهل بالاحكام أو فاسق (وكان في صرفه) عنها
 (إثارة فتنة لا نطاق حكما) بأن عقاد إمامته على ما قدمنا في الاصل التاسع كي لا يكون
 بصرفنا إياه وإثارة الفتنة التي لا نطاق (كن يدي قصر اويهم - دم قصر اوا اذا قضينا بنفوذ
 قضايأ أهل البغي) أي أفضية قضائهم (في بلادهم - م التي غلبوا عليها ليس الحاجة) أي
 حاجتهم الى تنفيذها (فكيف لا نقضي بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند لزوم الضرر
 العام بغير عدمها) أي الامامة بأن لا يحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم
 وتكون أفضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة نواية القضاء (واذا تغلب آخر) فاقد للشروط
 (على) ذلك (المتغلب) أولا (وتعد مكانه) فهرا (انعزل الاول وصار الثاني اماما
 ويجب طاعة الامام عادلا كان أو فاجرا اذا لم يخالف الشرع) لحديث مسلم من خرج

ابن المستظهر ثم ابنه المستنجد ثم ابنه المستنصر ثم ابنه الناصر ثم ابنه الظاهر ثم ابنه
 المنتصر ثم ابنه المعتصم عبد الله بن المستنصر منصور بن الظاهر محمد بن الناصر
 أحمد وفي أيامه انحوت الدولة للترك بالديار المصرية فولى الملائكة عز أيبك الصالحى
 وبالمعتصم انتهى ملكهم ولم يبق لهم - م حكم ومن لاحكم لهم - م بعده المستنصر بالله
 أبو القاسم أحمد بن الظاهر بالله أبي نصر محمد بن الناصر لدين الله أبي العباس أحمد الهاشمى
 العباسى قدم القاهرة فبيع له بالديار المصرية فى تاسع رجب سنة تسع وخمسين
 وستمائة فى أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس وتوفى سنة ستين وولى الحاكم بأمر الله
 أبو العباس أحمد بن الحسن بن أبي بكر بن أبي على الحسن بن الراشد بن المسترشد بن
 المستظهر بن المقتدى سنة احدى وستين ثم ولى ابنه المستكفى سليمان ثم ولى ابنه الحاكم
 ثم أخوه المعتضد (الاصل العاشر) قوله اذا لم يخالف الشرع يعنى فيما يأمر به أو يمنع
 منه والله تعالى أعلم

من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وحديث الصحيحين من كره من أميره
 شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية وحديث مسلم من ولى
 عليه وال فرأه يأتى شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتى به من معصية الله ولا ينزع عن يده من
 طاعة وأما إذا خالف الشرع فلا طاعة للمخلوق فى معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث
 الصحيح بلفظ لا طاعة فى معصية الله إنما الطاعة فى معروف وفى البخارى والسنن الأربعة
 بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية
 فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين والله سبحانه ولى
 التوفيق



(الخاتمة في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع) ثلاثة في (مفهومه و) في (متعلقه
 و) في (حكمه أما النظر الاول) ففي مفهوم الايمان لغة وشرعاً أما مفهومه لغة فهو
 التصديق مطلقاً كما سيذكره المصنف فيما بعد وهمزة آمن للتعدية أو الصيرورة فعلى
 الاول كأن المصدق جعل الغير آمناً من تكذيبه وعلى الثاني كأن المصدق صار ذا أمن
 من أن يكون مكذوباً وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدى بالياء كما في قوله
 تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الازعان والقبول يعدى باللام
 ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة
 مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كل منزّه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت
 بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت بالملائكة أي بأنهم عباد الله
 المكرمون المعصومون وآمنت بكتب الله أي بأنهم منزلة من عنده وكل ما تضمنته حق
 وصدق وأما مفهومه شرعاً ففيه أقوال حكى المصنف منها أربعة فالاول أنه تصديق
 خاص بينه بقوله (فقيب) الايمان (هو التصديق بالقلب فقط) أي قبول القلب واذعانه
 لما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم لم يبحث تعلمه العامة من غير افتقار الى
 نظر ولا استدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء وجوب الصلاة والزكاة وحرمة
 الخمر ونحوها وبكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً كالايان بالملائكة والكتب والرسول
 ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة
 والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر (و) القول بأن مسمى الايمان
 هذا التصديق فقط (هو المختار عند جمهور الاشاعرة) وبه قال الماتريدي وقوله (أو
 مع الطاعة) هو حكاية للقول الثاني وهو أن مسمى الايمان تصديق القلب والاقرار

(الخاتمة في الايمان) (قوله والنظر فيه في مواضع منهومه و) متعلقه وحكمه أما النظر
 الاول فقيب هو التصديق بالقلب فقط وهو مختار جمهور الاشاعرة أو مع الطاعة

باللسان وعمل سائر الجوارح فهايته على هذا مركبة من أمور ثلاثة اقرار باللسان
وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فن اخل بشئ منها فهو كافر (و) هذا (هو قول
الخوارج ولذا كفروا بالذنب) وقالوا ان من تركه مطلقا كافر (لانتفاء جزء الماهية)
والذنوب عندهم كبار كلها وتعليانهم بانتفاء جزء الماهية مبني على أنه لا واسطة بين
الايان والكفر أما على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات الوسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء
الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال فانهم يخالفونهم من وجهين
أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب الى كبار وصغار وارتكاب الكبيرة عندهم فسق
والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين والثاني أن الطاعات عند
الخوارج جزء فرضا كانت أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط للصحة الايمان كما سيأتي
بعد ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا
والجباقي وابنه وأكثروا معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك
دون التوافل وقوله (أو باللسان) عطف على قوله بالقلب وهو حكاية لقول الثالث وهو
أن الايمان التصديق باللسان (فقط) أي الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه
وسلم بأن يأتي بكلمتي الشهادة (و) هذا (هو قول الكرامية) قالوا (فان طابق) تصديق
اللسان (تصديق القلب فهو مؤمن ناج وال) أي وان لم يطابقه (فهو مؤمن مخلد في النار)
فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى وقوله (أو بالقلب واللسان) حكاية لقول الرابع
وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان ويعبر عنه بأنه تصديق بالجنان واقرار باللسان
(وهو منقول عن أبي حنيفة) رحمه الله (ومشهور عن أصحابه و) عن (بعض المحققين

وهو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب لانتفاء جزء الماهية أو باللسان فقط وهو قول
الكرامية فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلد في النار أو بالقلب
واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين

من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان لغة (هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب) بمعنى اذعائه وقبوله لما انكشف له (يكون باللسان) بأن يقرب بالوحدانية وحقيقة الرسالة وإذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديقين (فيكون كل منهما) أى من التصديق القلبى والتصديق اللسانى (ركنا فى الباب) أى فى مفهوم الايمان (فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز) عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فى حقه فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا والافرار قد يحتمله وذلك فى حق العاجز عن النطق والمكره (وكذا) أى وكما هو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن ذكر (الاحتياط واقع عليه) فيصدق أن يقال أن جعل الافرار بالشهادتين ركنا من الايمان هو الاحتياط بالنسبة الى جعله شرطا خارجا عن حقيقة الايمان (والنصوص دالة عليه) أى على كونه ركنا (وذكروا) أى ذكرهؤلاء الفائلون بكون الافرار ركنا من النصوص (ماتعلقت به الكرامية) لقولهم السابق ذكره (من نحو قوله عليه) الصلاة والسلام

من الاشاعرة) قلت ان أراد بالطاعة الافرار باللسان والعمل بالاركان فهو قول مالك والشافعى والاوزاعى وجبى اهل الحديث كما نقله الصابونى وكما قال فى شرح العقائد انه مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء والافهوه مذهب آخر قال فى الكفاية وقال بشر بن غياث المريسى وابن الراوندى ان الايمان هو التصديق بحسب الآن والتصديق يكون بالقلب واللسان وقال عبد الله بن سعيد القطان والفضل الرقائى الايمان هو الافرار لكن بشرط المعرفة فى القلب وقال جهم بن صفوان وأبو الحسين الصالحى من القدرية ان الايمان هو المعرفة (قوله قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركنا فى الباب فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه) قلت هذا دليل من قال ان الايمان هو التصديق بالقلب والافرار باللسان (قوله وذكروا) ماتعلقت به الكرامية من نحو قوله عليه الصلاة والسلام

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله (فن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نَفْسُهُ وماله إلا بحقه وحسابه على الله أخرجه الشيخان وفي رواية له ما حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا الحديث وفي رواية أبي داود والترمذي أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله الآن أبدا ود قال منعوا بديل عصموا (و) من نحو (قوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره) وقلبه مطمئن بالإيمان (الآية) جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عني عنه (لأن كراهه) وإذا كان كافرا باعتبار اللسان) حيث نطق بالكفر (يكون مؤمنا باعتباره) أي اللسان أيضا (لأنه لمورد الإيمان والكفر) أي محل ورودهما إذا قائل بتغاير مورد هما (وشرح في الآية) السابق ذكرها (بأن باب الإيمان للقلب و) بآثبات (الكفر أيضا) له (بقوله) في آثبات الإيمان (وقلبه مطمئن بالإيمان) وبقوله في آثبات الكفر (ولكن من شرح بالكفر صدرا) فإن الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه (وهو) أي آثبات كل من الإيمان والكفر للقلب (محل اتفاق بين الفريقين) الأشاعرة والحنفية (فوجب كون الإيمان بهما) أي بالقلب واللسان لما مر من الدلالة على كون كل منهما مأمورا له (وهو الاحتياط) كما سبق بيانه ويحجب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وقوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عني عنه وإذا كان كافرا باعتبار اللسان يكون مؤمنا باعتبار ما لا يتحدم - ورد الإيمان والكفر وشرح في الآية بآثبات الإيمان للقلب والكفر أيضا بقوله وقلبه مطمئن بالإيمان ولا يمكن من شرح بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الإيمان بهما وهو الاحتياط قلت قوله وقد صرح الخ يؤخذ منه الجواب عن قول الكرامية ويبطل قولهم أيضا بأن

معناه أن قول لا اله الا الله شرط لاجراء احكام الاسلام حيث رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال لا النجاة في الآخرة الذي هو محل النزاع وعن الآية بأنها دالة على انه لا أثر للسان في النجاة في الآخرة كما يشهد له قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم باللسان على ان من محقق الخفية من وافق الاشاعة كما نبه عليه المصنف بقوله (الا أن قول صاحب العدة) وهو كما مر أبو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي (منهم) أي من الخفية (الايان هو التصديق فمن صدق الرسول) صلى الله عليه وسلم (فيما جاء به) عن الله (فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو) أي قول صاحب العدة (بعينه القول المختار عند الاشاعة) تبع فيه صاحب العدة بأمنصور الماتريدي (والمراد) بالاحكام

الله تعالى جعل محل الايمان القلب لا اللسان بقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله كتب في قلوبهم الايمان وبأن قولهم يستلزم اثبات ايمان من نفي الله تعالى ايمانه كما قال في حق المنافق ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واثبات كفر من شهد الله بايمانه كما في حق من أكره على اجراء كلمة الكفر الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان قلت وأبطل قول جههم بأن الايمان هو التصديق والمعرفة غير التصديق فان ضد التصديق هو التكذيب وضد المعرفة هو النكرة والجهالة وليس كل من جهل شيئاً كذب به ولا من عرف شيئاً صدق به فان أهل الكتاب عرفوا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وأنكروا رسالته قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ونحن لا نعرف أحدا الا نبياء والملائكة بأعيانهم ونصدق بوجودهم فثبتت المغايرة بين المعرفة والتصديق (قوله الا أن قول صاحب العدة منهم) هم الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو بعينه القول المختار عند الاشاعة والمراد

في قولهم اجراء الاحكام هي (احكام الدين من الصلاة خلفه) والصلاة عليه (ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحوها قال في شرح

احكام الدين من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك) قلت هذا القول مروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى نص عليه في كتاب العالم والمنعم وهو اختيار الشيخ أبي منصور والحسن بن الفضل البخني والمحققين من أصحابنا ووجه ذلك أن الايمان عند تعارف أرباب اللسان هو التصديق بحسب قال الله تعالى خبرنا عن اخوة يوسف عليه الصلاة والسلام وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بمصدق وكذا الخبر عن قول فرعون آمنتم له قبل أن آذن لنكم أي صدقتم له فعلى هذا الايمان بالله ورسوله هو تصديق الله تعالى فيما أخبر على لسان رسوله وتصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى وأنه عمل القلب ولا تعاق له باللسان والاركان الآن التصديق لما ~~كان~~ كان أعمرابنا لا يوقف عليه لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه فجعل الشرع العبارة عما في القلب بالافراد أمارة على التصديق وشرطا لاجراء الاحكام كما قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ومن أطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عما هو المفهوم منه في اللغة ولو جاز ذلك لجاز صرف كل اسم عن موضوعه في اللغة وفيه إبطال اللسان ولم يصح حينئذ الاحتجاج بالقرآن والدليل على صحة ما ذكرنا جواب النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام ما الايمان بقوله أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله إلى آخر ما ذكر وروى أن جبريل عليه السلام قال بعد ذلك فإذا قلت هذا فأنا مؤمن قال نعم فلو كان الايمان اسما لما وراء التصديق لكان تفسير النبي صلى الله عليه وسلم إياه بالتصديق خطأ وقوله نعم كذبوا والقول به باطل واستدل هؤلاء المحققون على أن الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان بوجوه * أحدها أن الله سبحانه وتعالى فرق بين الايمان وبين

المقاصد ولا يخفى أن الإقرار بهذا الغرض أي لأجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه
الاعمال في كثير من الآيات نحو قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى
الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون وقوله تعالى انما يعمر مساجد
الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وقوله تعالى يؤمنون بالله ورسوله ويجاهدون
في سبيل الله الآية إلى غير ذلك من الآيات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم لم حين سئل عن
أفضل الأعمال قال إيمان بالله لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وجج مبرور وكذا في حديث ابن
مسعود رضي الله تعالى عنه قلت أي الأعمال أفضل قال الإيمان بالله ورسوله قلت ثم
أي قال الصلاة لمليقاتها قلت ثم أي قال بر الوالدين ووجه ذلك أنه عطف الأعمال على
الإيمان والعطف يقتضي المغايرة وكذا الإيمان شرط لصحة الأعمال بقوله ومن يعمل من
الصالحات وهو مؤمن والشرط غير المشروط لا محالة وكذا صح إيمان النبي صلى الله عليه
وسلم وإيمان أصحابه قبل شروع الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ولو كانت الأعمال
من أركان الإيمان لم يكن الإيمان موجودا بدون أركانه * الثاني أن الله تعالى جعل محل
الإيمان القلب وقال الامن آكره وقلبه مطمئن بالإيمان وقال ولما يدخل الإيمان في
قلوبكم وقال كتب في قلوبهم الإيمان ومعهم أن أنقلب محل الاعتقاد لا محل العمل
* الثالث أن الله تعالى أثبت الإيمان مع الكبيرة قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب
عليكم القصاص فسمى قاتل النفس عمدا وعدوانا بالمؤمن قال في شرح العقائد ولا يخفى أن
هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيمان بحيث أن تاركها
لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب أنهاركن من الإيمان الكامل بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله قلت قال العلامة
حافظ الدين البرازي أن هذا خروج عن محل النزاع ومخالف الكلام الفريقي فان الكل
نصوا على الخلاف في أن الإيمان هل هو تصديق وفعل وعمل أو تصديق وقول أو تصديق

الاعلان والاظهار لالامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه فقط والقول شرط لاجراء الاحكام وعلى ما ذكر يرتفع الخلاف ولا يحتاج الى الاستدلال وقوله كما هو مذهب الشافعي ليس كذلك فان الذي عليه أئمة الحديث ومالك والشافعي والاوزاعي أن الايمان متوقف حصوله على مجموع الثلاثة يعني التصديق والقول والعمل وقال العلامة جلال الدين جارا لله قوله بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان هذا في غاية الصعوبة لانه اذا كان اسما للمجموع فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع اذا المجموع ينتفي بانتفاء جزئه قلت والدليل على صحة ما قال الامام حافظ الدين انه قيل من قبلهم فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان لانه لو كان غيرهما كان مقبولا لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه فليزم أن يكون فعل الواجبات ايمانا وأجيب من قبل مخالفهم باننا لانسلم أن الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا وانما يكون كذلك لو كان الايمان ديناً لكن ليس كذلك لان الدين انما يقال لمجموع الاركان المعتمدة للتصديق والايمان عبارة عن التصديق والله أعلم وقالوا الاقرار شرط لاجراء الاحكام لاجزء من حقيقة الايمان ولهذا يكفي في العمرة ودلالة أن الاقرار ليس بايمان أن الله تعالى نفي الايمان عنه قال من المنافقين آمنّا كما قال الذين قالوا آمنّا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ومن حيث المعقول أنه لا وجود للشيء الا بوجود ركنه والانسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى الى أن مات بل الى الابد وانما يكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار في كل لحظة فدل أنه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد أمثاله لكن الله تعالى أوجب الاقرار ليكون شرطاً لاجراء أحكام الدنيا اذا لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر والله تعالى مطلع على ما في الضمائر فتجربى أحكام الآخرة على التصديق

يكفى مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على) أنه يلزم المصدق (أن يعتقد أنه متى طوبى به أتى به فان طوبى به فلم يقرفه) أى كفه عن الاقرار (كفر عنادوه) هذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به (أى فسروا ترك العناد بأن يعتقد أنه متى طوبى بالقرار أتى به هذا كلام تفصيلي في ضم الاقرار الى التصديق كناً أو شرطاً أو ما ضم غيره مما هو شرط جزماً فقد نبه عليه بقوله (وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب) على القول بأنه مسمى الايمان (أو) الى التصديق (بهما) أى بالقلب واللسان (في تحقق الايمان واثباته أمور) رفع بقوله ضم نائباً عن الفاعل (الاخلاق بها) أى بتلك الامور (اخلاق الايمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وقتل نبي) كذا في نسخ المتن وهو هو واللائق حذف الكاف بأن يقال وقتل نبي عطفاً على السجود أى وكترك قتل نبي (أو الاستخفاف به أو) الاستخفاف (بالمصنف والكعبة) ولو عطف الجميع بالواو وأعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف بالمصنف وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر باستقلال ترك الاستخفاف بكل منها بالحكم لكان أولى (وكذا) أى وكما مر من أن ارتكاب أحد الامور مخلاً بالايمان ومتركبه كافر (مخالفة ما أجمع عليه) من أمور الدين بعد العلم بأنه مجمع عليه (وانكاره) أى انكار ما أجمع عليه (بعد العلم به) أى بأنه مجمع عليه فقوله بعد العلم

بدون الاقرار حتى إن من أقروا لم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقرب لسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى مؤمن من أهل الجنة والله تعالى أعلم (قوله واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أن يعتقد أنه متى طوبى به أتى به فان طوبى به فلم يقرفه) وهو كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به (قلت هذا مسلم والله تعالى أعلم) (قوله وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب أو بهما في تحقق الايمان واثباته أمور الاخلاق بها الايمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالمصنف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وانكاره بعد العلم به)

بمستعلق بكل من المخالفة والانكار وقيد الامام التوروي انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص ويستلزم في معرفته الخاص والعام لا كإنكار أن لبنت الابن السادس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص هو ما رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه لكنه مما يخفى على العوام (قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها) أي ذكر الاختلالات السابق ذكرها (اذا وجد ذلك) الاختلال (دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان منقود من قلبه الى أن قال) يعني الامام أبو القاسم المشار اليه (لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان) لانه جمع للضدين (ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه) الامور التي تعدها كفر (قد ثبت) أي يوجد ويتحقق (وصاحبها مصدق) بالقلب وانما يصدر عنه (الغلبة الهوى) فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع اصدق التعريف مع انتفاء الايمان (والمقطوع به) في تحقيق معنى الايمان أمور الاول (ان الايمان وضع) أي موضوع (إلهي) من عقائد واعمال

قلت قوله وبالجملة فقد نسّم لا يعلم من نسّم فقد ذكر جميع المذاهب في ماهية الايمان والله تعالى أعلم (قوله أو بهما) يعني التصديق والاقرار (قوله في تحقق الايمان واثباته) قلت ان أراد تحققه ابتداء فممنوع اتناقا وان أراد بقاء فليس الكلام فيه (قوله قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها اذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الايمان منقود من قلبه الى أن قال لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان) قلت مسلم وبه نقول والله تعالى أعلم (قوله ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى) قلت ومن أين لنا أنه مصدق فان الشارع اعتبر في اثبات الكفر وجود علامة التكذيب فقط لانها لا تكون الا مطابقة لما في نفس الامر اذا لا يعقل غرض في فعلها اختيارا غير الكفر فلا يتصور مخالفة حكم الظاهر الباطن بخلاف علامة التصديق فانها قد تطابق الباطن وقد لا لأنه قد يتعلق بفعلها غرض غير التصديق وعلى هذا

(أمر) الله سبحانه (به عباده) أي أمرهم بالتلبس به اعتقاداً وعملاً (ورتب على فعله) أي التلبس به (الازماً) لا يتخلف عنه وذلك اللازم (هو ما شاء) سبحانه (من خير بلا انقضاء) وهو سعادة الأبد (و) رتب سبحانه (على تركه) أي ترك التلبس بذلك الموضوع (ضده) وهو ما شاء من شر (بلا انقضاء وهذا) الضد وهو شقاء الأبد (لازم الكفر شرعاً و) الأمر الثاني (أن التصديق بما أخبر به النبي) صلى الله عليه وسلم (من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره) مما أخبر به كالحشر والجزاء والجنة والنار (انما كان) ذلك التصديق (على سبيل القطع) فهو بعض (من مفهومه) أي مفهوم الإيمان فقوله من مفهومه خبر إن في عبارته (و) الأمر الثالث (أنه) قد (اعتبر في ترتيب لازم الفعل) أي التلبس بذلك الموضوع الذي أمر به العباد يعني الإيمان (وجوداً مورعاً) أي عدم تلك الأمور (مترتب ضده) ومترتب بصيغة اسم المفعول والمعنى أنه يترتب الضد

كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده على ثلاث فرق فقط ليس رابعة كما روى الإمام الأعظم عن الحرث بن سويد قال أشهد أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث منازل مظهر التصديق ومسرّ مثل ما أظهر فهو مؤمن عند الله وعند رسوله وعند الناس ومظهر للتكذيب ومسرّ مثل ما أظهر فهو كافر عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر التصديق ومسرّ التكذيب فهو منافق (١) يرضى بالإيمان وروى ابن أبي شيبة مثله عن ابن مسعود سأله رجل أنشدك الله أن تعلم أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف مؤمن السريرة ومؤمن العلانية وكافر السريرة وكافر العلانية ومؤمن العلانية وكافر السريرة قال فقال عبد الله اللهم نعم فاعتمدهم هذا دون ما في شرح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى يعني التصديق لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والابتكار كما فرضنا أن أحداً صدق بما جاء به النبي صلى

الذي هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الامور وتلك الامور التي اعتبر وجودها ترتب
 ذلك اللازم ويترب على عدمها ضده (كتعظيم الله تعالى و) تعظيم (أنبيائه وكتبه
 وبيته) المحرم (وترك) عطف على تعظيم أى وترك (السجود للصنم ونحوه) أى لمحو
 السجود للصنم من الافعال المكفرة (والانقياد) عطف أيضا على تعظيم أى وكالانقياد
 (وهو الاستسلام الى قبول أو امره ونواهيه) سبحانه وتعالى (الذى هو) أى ذلك
 الاستسلام (معنى الاسلام وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على)
 تلازم الايمان والاسلام بمعنى (أنه لا ايمان) يعتبر (بلا اسلام وعكسه) أى لا اسلام

الله عليه وسلم وأقر به وعمل به ومع ذلك شد الزار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله
 كافر الماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وقوله
 والمقطوع به أنه وضع الهى أمر به عبادته ورتب على فعله لازما هو ما شاء من خير بلا انقضاء
 وعلى تركه ضده بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعا وإن التصديق بما أخبر به النبي
 صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره انما كان على سبيل القطع من
 مفهومه وانه اعتبر فى ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله
 تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام
 الى قبول أو امره ونواهيه الذى هو معنى الاسلام * فلت تقدم أن المروى عن
 أبى حنيفة رحمه الله انه التصديق فقط وان هذا أصح الروايتين عن الاشعري وتقدم دليل
 هذا وإبطال ما عدها (قوله وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية على انه
 لا ايمان بلا اسلام وعكسه) قلت وخالفهما الحشوية وأصحاب الطواهر وشبهتهم قوله
 تعالى قالت الاعراب آمنوا ولكن قولوا أسلمنا وكذا النبي صلى الله عليه وسلم
 أجاب فى سؤال الايمان غير ما أجاب فى سؤال الاسلام فدل أن الاسلام غير الايمان
 واستدل أهل الحق بأن الاسلام لما كان عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور

بدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وربوبيته والايان لما كان عبارة عن تصديق
الله تعالى فيما أخبر به على لسان رساله فانما يتحقق ذلك بقبول أوامرهم ونواهيه فلم يتصور
أن يكون الانسان مؤمنا بالله ولا يكون مسلما وقد أخبر الله تعالى في كثير من آي القرآن
بما يدل على اتحاد الايمان والاسلام منها قوله خبرا عن الملائكة فأخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقال خبرا عن قوم موسى بقوله يا قوم
ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وكذا قوله تعالى ان تسمع الامن يؤمن
بآياتنا فهم مسلمون وقوله في آية أخرى فان آمنوا بعمل ما آمنتم به فقد اهتدوا وقال في آية
أخرى فان أسلموا فقد اهتدوا الى غير ذلك من الآيات التي تدل على اتحادهما بحقيقته
أنهم مالم يكونوا غير مسلمين لتصوّر وجود أحدهما بدون الآخر فنقول ما حكم من أسلم ولم
يؤمن أو آمن ولم يسلم في الدنيا والآخرة فان ثبت لأحدهما ما ليس بثابت للآخر
والاثبت بطلان قوله ولان الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث
فرق مؤمن وكافر ومنافق وليس فيهم رابع فالمسلم من أى الفرق كان لا يصح ان يقال
من الكافرين فان قال كان مؤمنا ترك مذهبه وان قال من المنافقين فيكون الاسلام هو
النفاق عنه فيه نفي أن لا يقبل غير النفاق لقول الله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا
فلن يقبل منه وكذا يجب أن يكون مرضيا لقوله تعالى ورضيت لكم الاسلام ديننا
والجواب عما تعلقوا به أن الله تعالى لم يخبر عن اسلامهم ولكن أمرهم أن يقولوا أسلمنا أى
استسلمنا في الظاهر مع الانكار بقلوبنا فيكون المراد اظهار الاسلام من أنفسهم بدون
حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد من الآية حقيقة الاسلام لكان ما أتوا به مرضيا مقبولا
عند الله تعالى بما تلونا من الآيات وبالاجماع ليس كذلك وأما حديث جبريل عليه
الصلاة والسلام قلنا ذكر في بعض الروايات انه سأله عن شرائع الاسلام فأجاب بما أوجب
وذكر هذه الرواية أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أبي

يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر (فيمكن اعتبار هـ هذه الامور) أى
التصديق والافرار وعدم الاخذ بالاذكر (أجزاء لمفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك
اللازم) الذى هو ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء (عند انتفائها الانتفاء الايمان)
بانتفاء جزئه (وان وجد) جزؤه الذى هو (التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه
اللغوى الذى هو مجرد التصديق الى مجموع) أى أموراً غلبت جملتها ووضع بارائها اللفظ
الايمان (هو) أى التصديق جزء (منها) أى من تلك الامور التى عبر عنها بقوله بمجموع
(ولا بأس به) أى بالقول بأن الايمان تنقل الى مجموع الامور المذكورة وان كان المختار

حنيفة عن علقمة عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر أن جبريل سأل عن شرائع الإسلام
فتمكن هذه الرواية تفسير الرواية المطلقة الدليل عليه أن المناقذين كانوا يأتون بجميع
ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم في جواب الإسلام ولم يستحقوا ما وعد به المسلمون فعلم
أنه أريد بذلك شرائع الإسلام قلت رواية محمد بن عيسى في كتاب الآثار ورواها
عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى الحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسرو
في مسانيدهم من طرق ورواها عن أبي حنيفة أيضا الإمام أبو يوسف والحسن بن زياد
وزفر وداود الطائي وجزرة بن حبيب المقرئ وخالدين سليمان وحكيم بن زيد والفضل بن
موسى الشيباني وأسد بن عمرو وأبو معاوية الضريبي ويونس بن بكير وأبو يحيى الجاني
وسعيد بن أبي الجهم وأيوب بن هاني ودهيب بن المقدم وبشار بن قيراط والهياج بن بسطام
ومسروح بن عبد الرحمن والجراح الشهرستاني ومحمد بن خالد الرضوي وروى بهذا اللفظ من
غير طريق أبي حنيفة رحمه الله تعالى أخرجه الطبراني في الكبير ورجالهم موثقون (قوله
يمكن اعتبار هذه الأمور أجزاء لفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفاؤها
لا انتفاء الإيمان وإن وجد التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو
مجرد التصديق إلى مجموع هو منها ولا بأس به

خلافه كما سيأتي (فانا فاطعون بأنه لم يبق على حاله الاول اذ قد اعتبر الايمان شرعا) أى من جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه (تصديقا خاصا) بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي (وهو) أى التصديق الخاص (ما يكون) تصديقا (بأمور خاصة) كالوحدانية والبعث والجزاء والرسول والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة الى الايمان (و) اعتبر فيه شرعا أيضا (أن يكون بالغالى حد العلم ان معنا ايمان المقلد) أى منعنا صحته (والا) أى وان لم يمنع صحة ايمان المقلد (فالجزم) أى فالمعتبر حينئذ في الايمان الجزم (الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض) سواء كان لموجب من حسن أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد (وهو) أى الايمان (في اللغة أعم من ذلك) لانه التصديق القلبي مطلقا مخوفا آمن له لو ط أى صدق وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق وقوله (ويمكن اعتبارها) مقابل لقوله فيما سبق فيمكن اعتبار هذه معطوفا عطف جملة على جملة أى ويمكن اعتبار الأمور المضمومة الى التصديق المعتبرة معه أجزاء للايمان على هذا القول (شروط الاعتبار) أى الايمان (شرعا) وهو القول المقابل له (فينتفى أيضا انتفاء الايمان مع وجود التصديق بحليته) القلب واللسان اذا الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط (ولا يمكن اعتبارها) شرعا (شروط الثبوت اللازم الشرعى

فانا فاطعون بأنه لم يبق على حاله الاول) وفي نسخة مفهومه الاول (اذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمور خاصة وأن يكون بالغالى حد العلم ان معنا ايمان المقلد والا فالجزم الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك) قلت قد قدمت جميع المذاهب في ماهية الايمان وايس هذا منها و قد قدم أيضا ما يقتضى خلافه والله تعالى أعلم (قوله ويمكن اعتبارها شروط الاعتبار شرعا فينتفى أيضا انتفاء الايمان مع وجود التصديق بحليته ولا يمكن اعتبارها شروط الثبوت اللازم الشرعى

فقط) أى دون ملزومه وهو الايمان (فينتنى) أى فيتنفر على اعتبارها شروطا للالزام دون الملزوم انتفاء ذلك الالزام (عند انتفائها مع قيام الايمان) الملزوم (لان الفرض ان عند انتفائها) أى انتفاء تلك الامور (يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه) فيما سبق (فيثبت ملزومه وهو الكفر) اذا الملزومان اذا تضادا ولم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المستلزم لثبوت لازم ذلك الضد (واعلم أن الاستدلال) الذى به يكتب التصديق القلبي (ليس شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار) الذى عليه الفقهاء وكثير من العلماء (حتى صححو الايمان المقلد ومنعه كثير) وهم المعتزلة كذا فى العمد والبداية وغيرهما ونقل

فقط فينتفى عند انتفائها مع قيام الايمان لان الفرض ان عند انتفائها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر) قلت هذا نحو ما تقدم للولى شارح العقائد من قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الى آخر ما نقلناه عنه وقد مناهوا المعتمد فى الباب وان وجوده لامة التكذيب لا يجامع التصديق فى نظر الشارع ومن البدع فرض فرقة رابعة وهى كافر عند رسول الله وعند المؤمنين مؤمن عند الله تعالى لما تقدم من أن الفرق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة بعده ثلاثة لا رابع لها على أن هذا فرض عبث فى مقتضى العقل ومستحيل فى نظر الشرع والله تعالى أعلم (واعلم أن الاستدلال ليس بشرط لصحة الايمان على المذهب المختار حتى صححو الايمان المقلد ومنعه كثير) قلت قال فى الكفاية قال عامة المعتزلة ان المقلد ليس بمؤمن وزعم أبو هاشم انه كافر قالوا انما يحكم بايمانه اذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل العقلى وأمكنه مجادلة الخصوم وقد رعى دفع الشبهة الواردة عليه وقال أبو الحسن الاشعري بشرط صحة ايمانه ان يعرف كل مسألة بدلالة عقلية وليس الشرط أن يعبر عنه بلسانه ويجادل خصومه وهو قول عامة المتكلمين وقال أبو الحسن الرستغفنى وأبو

المنع عن الشيخ أبي الحسن الأشعري فقال الاستاذ أبو القاسم القشيري انه افتراء عليه وقد
 عبد الله الحليمي ليس بشرط أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي ولكن اذا بنى اعتقاده
 على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعدم معرفته بدلالة المعجزة انه صادق فهذا القدر كاف
 في صحة ايمانه وذهب عامة فقهاء أهل الملة الى أن معرفة الدليل ليس بشرط صحة الايمان
 وكونه نافعاً بل كل من صدق غيره في جميع ما يفترض عليه اعتقاده وقبل ذلك بقلبه فهو
 مؤمن حقا وان لم يعرف دليله وهو قول أبي حنيفة وسفيان ومالك والاوزاعي والشافعي
 وأحمد بن حنبل وجميع أصحاب الظواهر ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان
 والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ
 الامام أبي منصور رحمه الله تعالى وشبهة المعتزلة في ذلك أن الايمان ادخال النفس في
 الايمان يقال آمنه فأمن وانما يكون هو داخلاً في الايمان أن لو عرف ما اعتقد بالدليل
 العقلي بحيث يأمن عن الوقوع في الشبهة فاذا لم يعرف دلالة صدق ما اعتقده لم يأمن من
 أن يكون مخدوعاً أو ملبساً عليه فلم يكن التصديق الخالي عن الدليل ايمانا وقال الأشعري
 شرط صحة الايمان معرفة الدلائل بقلبه بهذا القدر يقع الايمان فلا حاجة الى أن يعبر
 عنه بلسانه وقال أبو الحسن الرستغني شرط صحة الايمان أن يبنى اعتقاده على ما يصلح
 أن يكون دليلاً في الجملة حتى لو بنى اعتقاده على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن
 عرف بحكم المعجزة أنه رسول صح ايمانه فاما بدونه فلا وهذا ان التصديق لا بد وأن يكون
 عن علم ومعرفة ولا علم مع هذا المقلدان العلم بالحادث إما أن يكون ضرورياً واستدلالياً
 والعلم بالله تعالى ليس بضروري ولا استدلال مع هذا المقلدان لا يثبت له العلم وبدون العلم
 لا يتحقق له التصديق وأما حجة أبي حنيفة رحمه الله ومن تابعه في ذلك أنه أتى بالايمان
 فينال ما وعد المؤمنين ودلالة أنه أتى بالايمان أن الايمان عبارة عن التصديق فان من
 أخبر بخبر فصدق به غيره لم يمنع أحد أن يقول امن به أو آمن له قال الله تعالى خبرا عن أولاد

أشار المصنف الى تحرير محل النزاع بقوله (وقيل أن يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ
كلام العوام في الاسواق محشور بالاستدلال بالحوادث) أي بحدوثها (عليه) أي على
وجوده تعالى (وعلى صفاته) من العلم والارادة والقدرة وغيرها (والثقل يد من لاهو أن

يعقوب وما أنت بتؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بصدق فاذ صدق المقلد من أخبره عن
الله تعالى وصفاته صار مؤمنا وقوله ان الايمان إدخال النفس في الامان قلنا بلى ولكن اذا
لم يقترن بالخبر ولم يعتد بكامة الباء أو اللام كما اذا قيل لي آمن فلانا فما اذا قيل أخبره فلان
يكذا فآمن به أو آمن له لا يراد به الا التصديق وتحقيقه أنه هذا المؤمن يقال آمن بالله
ورسوله ولو كان المراد منه إدخال نفسه في الامان لكان لا تعلق له بالله ورسوله فينبغي
أن يقال آمن نفسه فعلم أن المراد منه التصديق دون ادخال النفس في الامان ثم لو كان
مشتقاً من الامان فلم قلت بأن الاستدلال يدخله في الامان وهذا لان طريقان الشبهة على
المستدل ممكن فلم يكن المستدل أيضاً مدخلاً نفسه في الامان فينبغي أن لا يكون مؤمناً
وقوله لأن الله صدق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة قلت انما شرط العلم والمعرفة ليتوصل
بهما الى التصديق فانه هو المأمور به فذا حصل ما هو المقصود كان آتياً بالمؤمن به فيخرج
عن عهدة الامر والدليل على تحقيق التصديق بدون المعرفة أننا نؤمن بالانبياء والملائكة
ولا نعرفهم بأعيانهم وكذا نؤمن بجميع أحوال القيامة نحو الحساب والميزان والصراف
ولا نعرف كيفية هذه الاحوال وأوصاف الميزان والصراف ولا يدح ذلك في صحة
التصديق وأهل الكتاب يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون به كما نطق به
القرآن العزيز الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم
ليكتمون الحق وهم يعلمون فثبتت المغايرة بين المعرفة والايمان (قوله وقل أن يرى
مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشور بالاستدلال بالحوادث
عليه وعلى صفاته والثقل يد من لاهو أن

يسمع الناس يقولون إن الخالق رب باخلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراكه هؤلاء تحسبنا الظن بهم وتكبيراً بالموحدة أى تعظيماً (لشأنهم عن الخطأ) لكثرة موافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم (فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض) أى نقيض ما أخبروا به (فقد قام) المكلف الذى حصل له ذلك الجزم (بالواجب من الإيمان) من بيانية أى الذى هو الإيمان (اذلم يبق) بعد حصول الجزم المذكور (سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل) المكلف (ما هو المقصود منه) أى من الاستدلال فقد (تم) قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال) أى بتركه (لان

يسمع الناس يقولون ان للخالق رب باخلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة ادراكه هؤلاء تحسبنا الظن بهم وتكبير الشأنهم عن الخطأ فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الإيمان اذلم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب) قلت فى هذا شئ لان العوام اذا كان عندهم استدلال فالذى يسمع الناس يقولون الخ هو من العوام فلا يكون مقلدا ثم هذا يشبه المستدل بما هو فى معنى الخبر المتواتر فلا يكون مقلدا فالاولى تقرير الكفاية وهو أن هذا الخلاف فى أن الإيمان المقلد هل هو صحيح أم يتحقق فى حق من نشأ على شاطئ الجبل ولم يحاط الناس ولا بلغته الدعوة ولم يتفكر ولم يتأمل فى ملكوت السموات والارض فأخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبر من غير تأمل وتفكر فأما من نشأ فيما بين المسلمين من أهل القرى والامصار وكان من ذوى النهى والابصار ويتفكر فى ملكوت السموات والارض آناء الليل وأطراف النهار ويسبح الله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر وفور زاهر فذلك منه نوع استدلال وهو خارج عن حد التقليد) قوله ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال لان

وجوبه) أى الاستدلال (انما كان ليحصل ذلك) الجزم (فاذا حصل سقط هو) أى وجوب
الاستدلال الذى هو وسيلة اذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها (غير
أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه) بترك الاستدلال (فان صح) مانقه هذا البعض
من الاجماع (فبسبب) أى فعصيانه بسبب (أن التقليد عرضة) أى معرض (لعروض
التردد) للقلد بعد جزمه وذلك (بعروض) أى بسبب عروض (شبهة) له (بخلاف
الاستدلال) المحصل للجزم (فان فيه) أى فى الاستدلال (حفظه) أى حفظ الجزم عن
عروض التردد بعده وقوله (ولأن) عطف على التعليل السابق بقوله اذ لم يبق وهو تعليل
ثان لقيام المقلد بالواجب من الايمان وهو أن (الصحابه) رضى الله عنهم (كانوا يقبلون
ايمان عوام الامصار التى فتحوها من العجم) بيان لقوله عوام حال كون ايمانهم صادرا
(تحت السيف) ولات حين استدلال (أولوا فقه بعضهم بعضا) بأن يسلم زعيم منهم مثلا
فيوافقه غيره (وتجوز جلهم اياهم) أى حمل الصحابة عوام الامصار أو حمل البعض
السابق بالايمان البعض الموافق له (على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التى اذا
نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا) الخلاف فى ماهية الايمان

وجوبه انما كان ليحصل ذلك فاذا حصل سقط هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على
عصيانه فان صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف
الاستدلال فان فيه حفظه ولان الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التى فتحوها
من العجم تحت السيف أولوا فقه بعضهم بعضا وتجوز جلهم اياهم على الاستدلال
بعيد في بعض الاحوال التى اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها) قلت
قوله ولان الصحابة الخ دليل ثان على صحة ايمان المقلد وقوله وتجوز جلهم الخ ايراد شبهة
وجوابها والله تعالى أعلم (قوله ثم بعد هذا

(اختلفوا في التصديق) القائم (بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان) على قول (أو تمامه) أي تمام مفهومه على قول آخر كما سبق (أهو) أي التصديق (من باب العلوم والمعارف أو) هو (من باب الكلام النفسي فقليل بالاول) وهو انه من باب العلوم والمعارف (ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه) الصلاة والسلام و) حقيقة (ما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في أي كثيرة) كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى يا أهل الكتاب لم تكفروا يا بات الله وأنتم تشهدون يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون وقوله (وبأن) عطف على قوله بالقطع أي ودفع أيضا بأن (الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة) بأن شاهد كلام من ادعى وظهور المعجزة (فلزم نفسه عند ذلك) أي عند وقوع مشاهدته (العلم بصدقه) ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم

اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقليل بالاول ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته عليه الصلاة والسلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في أي كثيرة وبأن الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه) قلت قوله جزء مفهوم الايمان يعني على قول البعض أو تمامه على قول المحققين (قوله من باب العلوم والمعارف) يعني من مقول الكيف النفسي (قوله أو من الكلام النفسي) يعني مقول الفعل النفساني (قوله فقليل بالاول) واليه يوصي بتحقيق

(وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسى) وعبارته فى الارشاد ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم فاننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد اه (قال صاحب الغنية اختلف جواب) الشيخ (أبى الحسن) الاشعري (فى معنى التصديق) الذى هو تمام حقيقة الايمان عندهم (فقال مرة هو المعرفة بوجوده) تعالى (والهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول فى النفس غير

العلامة سعد الدين على ما يأتى ان شاء الله تعالى (قوله ودفع الخ) قلت انما يرد لو سلم أن العلم الذى حصل لاهل الكتاب هو التصديق الذى وضع بازائه اسم الايمان شرعا لكنه فى حيز المنع وانما يرد أيضا على القائلين بأنه تمام المفهوم فأما عندهم فنقول انما قطع بكفرهم لعدم جزء مفهوما الايمان وهو الاقرار أو الاقرار والعمل (قوله وبأن الايمان الخ) هذا دفع بوجه آخر وجوابه أن المكلف به تحصيل الكيفية على ما يأتى ان شاء الله تعالى (قوله وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبيل الكلام النفسى قال صاحب الغنية اختلف جواب أبى الحسن فى معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول فى النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاء القاضى فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال أجدد ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ أبى الحسن أنه كلام للنفس مشروط بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى فلا بد فى تحقق الايمان من المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النبى للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وفصد اليه ومع هذا يتعاقب ظاهر التكليف به فحوقا علم أنه لا إله إلا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه فلو وقع العلم دفعيا احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسب على ما هو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل اذا حصل

انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها) هذا الثاني قد (ارتضاء القاضي) أبو بكر الباقلاني
(فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال أجدر) منه بالعلوم والمعارف

كذلك كفى ضم ذلك الامر الاخر من الانقياد اليه وذلك التكليف الكائن انما طي
أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله ثم جعل بعض
أهل العلم الاستسلام والانقياد الذي هو معنى الاسلام داخلا في معنى التصديق وأطلق
بعضهم اسم المترادف على الاسلام والايمان والظاهر انهما متلازمان المفهوم فلا يكون
ايمان في الخارج شرعا بلا اسلام ولا اسلام بلا ايمان وان التصديق قول للنفس غير المعرفة
لان المفهوم منه لغة نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل الكيف المقابل
لمقوله الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق
وثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان إما على انهما جزآن لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره
شرعا وهو الاول وجه اذ في الاول يلزم النقل وهو بلا موجب منتف وعدم تحقق الايمان
بدونهما ليس يستلزم جزئيتهما للمفهوم شرعا لخواص الشرطية الشرعية واذن ظهر ثبوت
التصديق مع الكفر لافلا نجا دما نعا في العقل من أن يقول جبار عنيد لبي كريم صدق
بلسانه مطابقة الاعتقاد بجنانه ثم يقتله لغلبة هوى بل قد وقع كثيرا على ما يظهر عليه من
تتبع القصص فان بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضها يفيد قصد قتل
بعضهم مع ذلك غير أن الله سبحانه وتعالى سلم كما قصد عوج) ابن عنق (والجبار الذي أغراه
مع اعترافهم ما بنبوة موسى عليه الصلاة والسلام على ما تفيد هذه القصة فلا يكون وجود نحو
هذا اذا لا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ على ما قدمناه عنه بل على عدم
اعتباره منجيا شرعا والايمان وضع الهى له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قد مناه ما شاء
مع التصديق) قلت لم يتكلم المصنف على قول الشيخ أبي الحسن ان التصديق هو المعرفة
بوجوده وإلهيته وقدمه والظاهر ان الشيخ أبا الحسن أراد المعرفة النفسية المكتسبة

(ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان اه وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن) المنقول عنه
 أنفاً (أنه) أى التصديق (كلام النفس مشروط بالمعرفة) يلزم من عدمها عدمه لان
 الاستسلام الباطن انما يحصل بعد حصول المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النبي
 للواقع أى تجليها للقلب وانكشفها (ويحتمل أنه) أى التصديق هو (المجموع) المركب
 (من المعرفة و) من (ذلك الكلام النفسى) فيكون كل منهما ركناً من الايمان (فلا بد في
 تحقق الايمان) على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ أبي الحسن (من المعرفة أعنى ادراك
 مطابقة دعوى النبي للواقع ومن) أمر (آخر هو الاستسلام) الباطن (والانقياد لقبول
 الاوامر والنواهي المستلزم) ذلك الاستسلام والانقياد (للاجلال) أى لاجلال الاله
 تعالى (وعدم الاستخفاف) بأوامره ونواهيهِ وهذا الاستسلام الباطن وبه عبارة الحق في
 كلامه على الايمان والاستسلام هو المراد بكلام النفس وانما قلنا انه لابد مع المعرفة من

بالاختيار لانها هى التى تكون تصديقا للمعرفة التى ذهب اليها جهنم وبعض القدرية
 لان أباحنيفة رجه الله أبطل أن تكون ايماناً كما نقله عنه الأئمة من أصحابنا وأنه قد أطبق
 العلماء على بطلانه (قوله وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة)
 قلت لم يظهر لى لان الشيخ أبى الحسن قال يتضمن المعرفة والمشرط لا يتضمن الشرط (قوله
 ويحتمل أنه المجموع من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسى فلا بد في تحقق الايمان من
 المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد
 لقبول الاوامر والنواهي) قلت وهذا أيضاً لم يظهر لى لان الاستسلام والانقياد ليس من
 القول النفسى والظاهر من قول الشيخ أبي الحسن التصديق قول فى النفس غير أنه يتضمن
 المعرفة أنه التركيب الخبرى النفسانى المتضمن للاذعان للنسبة الواقعة فى الخبر وقوله ولا
 يصح بدونها أى لا يكون تصديق بدون الاذعان والقبول لتلك النسبة والحاصل ان الشيخ
 أبى الحسن فسر مرة بما هو من مقول الكيف ومرة بما هو من مقول الفعل والثانى مرتضى

الامر الآخر وهو الاستسلام الباطن (لما ذكرنا) فيما مر (من ثبوت مجرد تلك المعرفة) أي الاتصاف بها (مع قيام الكفر) عن اتصافها كما مر بيانه (و) من ثبوت مجرد المعرفة (بلا كسب واختيار فيه و) بلا (قصد اليه) كما مر تمثيله عن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة (ومع هذا) أي مع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه (يتعلق ظاهر التكليف به نحو) قوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على الوجود والوحدانية وتوجيه الحواس إليها وترتيب المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المؤدى إلى المقصود (حتى لو وقع العلم) لانسان (دفعيا) من غير ترتيب مقدمات (احتاج) من وقع له ذلك (إلى تحصيله) أي ذلك العلم (مرة أخرى كسباً على ما هو ظاهر كلام بعضهم) كاللولى سعد الدين في شرح المقاصد فانه قال ان حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الأسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك

القاضي وصاحب الغنية والله تعالى أعلم (قوله لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر) قلت عني بتلك المعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع وقد قدمت انها ليست التصديق الذي هو مسمى الايمان قال العلامة سعد الدين ليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة المصدق إلى الخبر والخبر من غير اذعان وقبول وقال في المعرفة التي تكون تصديقا وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع (قوله بلا كسب نحو فاعلم أنه لا إله إلا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) قلت أقدم أنه لا يكون العلم بدون اذعان تصديقا (قوله فلو وقع العلم دفعيا الخ) قلت حاول به - ذاكه اجتماع الايمان الذي هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم باطنا مع الكفر ظاهرا وقد تقدم بطلانه بما كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والاعنة بعده وان فرض هذا فرض مستبعد ومستحيل شرعا والله تعالى أعلم

وقد يكون بدون كنه وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الأول ثم قال لا يثبتهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وأدراكه هذا المعنى أعني كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب وقد تحصل بدونها فغاية الأمر أن يشترط فيما يعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب (وفيه) كما قال المؤلف (نظر) لأن حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود مغن عن استحصاله بتعاطي الوسيلة الموصلة إليه فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الدفعي (بل) الوجه أنه (إذا حصل كذلك) أي دفعا (كفي ضم ذلك الأمر الآخر من الانقياد) الباطن (إليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو) أي العلم (سقط ما وجوبه لاجله) أي لاجل حصوله لانه لا معنى لتعاطي وسيلة لاجل مقصود وهو حاصل بدونها (ثم) هذا كلام في مفهوم الاسلام (جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد) بالباطن (الذي هو معنى الاسلام) لغة (داخل في معنى التصديق) وعليه ففهوم الاسلام جزء من مفهوم الإيمان (وأطلق بعضهم) أي بعض أهل العلم (اسم المرادف على الإيمان والاسلام) وكأنه يعني صاحب التبصرة فانه قال الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن ثم فسر صاحب التبصرة كلاما يدل على تلازم مفهوميهما بالاتحاد هما وهو عين ما اختاره المصنف بقوله (والاظهر انهما) أي الإيمان والاسلام (متلازمان المفهوم فلا يكون إيمان في الخارج) معتبرا شرعا (بلا اسلام ولا اسلام) معتبرا شرعا (بلا إيمان و) الاظهر (أن التصديق قول للنفس) ناشئ (عن المعرفة) تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي بعضها غير المعرفة وهو الملائم لتعليقه بعده بقوله (لأن المفهوم منه) أي من

التصديق (لغة) هو (نسبة الصدق) باللسان أو القلب (إلى القائل وهو فعل) لساني
أو نفساني (والمعرفة) ليست فعلا انما هي (من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل فلزم
خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام) من (المعرفة عن مفهوم التصديق)
لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان (و ثبوت اعتبارهما شرعا) (في الايمان إما على
أنهما جزآن لمفهوما شرعا أو) على انهما (شرطان لاعتباره) لاجراء أحكامه (شرعا) فلا
يعتبر شرعا بدونهما (و) هذا الثاني (هو الاوجه اذ في الاول) وهو كونهما جزآن لمفهوما
(يلزم النقل) أي نقل الايمان من المعنى اللغوي الى معنى آخر شرعي (وهو) أي النقل
(بلا موجب) أي بلا دليل يقتضي وقوعه (منتف) لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا بدليل ولا دليل بل قد كثرت في الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه
بدون استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان
بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سؤال جبريل عن الايمان أن تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الخ حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل أعاده بقوله
أن تؤمن لانه كان معروفا عندهم نعم لا نزاع في أنه لغة لمطلق التصديق وشرعا تصديق
بأمر خاص فهو تصديق بتلك الامور الخاصة بالمعنى اللغوي (و) عدم تحقق الايمان
بدونهما) أي بدون المعرفة والاستسلام (ليس يستلزم جزئيهما للمفهوم) أي مفهوم
الايمان (شرعا لجواز الشرطية الشرعية) أي جواز أن يكونا شرطين للايمان شرعا
وحقيقته التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوي وتلك الامور هي ما علم محيى محمد صلى
الله عليه وسلم به ضرورة كما مر (واذا) بالتكوين عوض عن الشرط المحذوف أي اذا تقرر
أن كلامنا من الانقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وان تحقق عدم الايمان
بدونهما لا يستلزم جزئيهما لمفهوما الايمان (ظهر ثبوت التصديق) لغة بدونهما فيثبت
(مع الكفر) الذي هو ضد الايمان أي مع الحكم بكفر من قام بذلك التصديق كما مر

التنبية عليه (لأننا لنجد مانعا في العقل) يمنع (من أن يقول جبار عنيد لنبى كريم صدق
 بلسانه مطابقا) هذا القول (لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى) أى هوى نفس لذلك
 القاتل (بل قد وقع) ذلك القتل (كثيرا على ما يظهر) أى يطلع (عليه من تتبع القصص
 فان بعضها) أى بعض القصص (يفيد قتل بعضهم) أى الانبياء (مع العلم) أى علم القاتلين
 (ببؤسهم) اظهروا المعجزات اهتم كما وقع في محبي وزيار عاينها الصلاة والسلام (وبعضها)
 أى القصص (يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك) أى الاعتراف بنبوة ذلك البعض (غير أن
 الله سبحانه سلم) ذلك المقصود بالقتل (كما قصد عوج) هو ابن عتق هو (والجبار الذى
 أغراه) بالسيد موسى (مع اعترافه ما بنبوة) السيد (موسى عليه) الصلاة والسلام
 على ما تفيد القصة (المسطورة في قصص الانبياء وبعض التفاسير) فلا يكون وجود
 نحو (هذا) الفعل (دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ) أبو القاسم
 الاسفراينى (على ما قدمناه عنه) وعبر عنه هناك بالامام (بل) يدل مثل الفعل المذكور
 كقتل النبى عن قام به التصديق (على عدم اعتباره) أى التصديق (منجبا) له (شرعا)
 من عذاب الكفر المخلد (والايمان) كما مر أنه المقطوع به (وضع الهى له) أى لادله
 سبحانه و (تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذى قدمناه ما شاء) من الامور (مع التصديق)

(قوله لا نالنا نجد مانعا عقليا من أن يقول جبار عنيد لنبى كريم صدقت بلسانه الخ) قلت
 اذا صدق الرسول فيما جاء به عن الله وأقر بلسانه فهو مؤمن فاذا قتل النبى فماذا يكون
 قلنا زال الايمان لان ترك القتل شرط بقاء الايمان ففى وجهه ذراى كالمحرمة فى النكاح
 ومن زعم بقاء الايمان مع هذا الفعل فقد كذب النبى صلى الله عليه وسلم ومن كذب النبى
 صلى الله عليه وسلم لم لا يكون صادقا فى الواقع فالذى قاله الاستاذ أبو القاسم هو الصواب
 والله أعلم (قوله والايمان وضع الهى له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذى قدمناه ما شاء
 مع التصديق) قلت لازمه الذى قدمناه ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء وهذا يترتب

وقد مر أنه يكفر من استخف بنبي أو بالصحف أو بالكعبة وهو مقتض لا اعتبار تعظيم كل
 منها لان الله جعله في رتبة عليا من التعظيم غير أن الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي
 للاستخفاف بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم (ولا اعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف)
 المذكور (كفر الحنفية) أي حكموا بالكفر (بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من
 المتمسكين) الذين يجترئون بهتك حرمت دينية (لدلائلها) أي دلالة تلك الألفاظ والأفعال
 (على الاستخفاف بالدين كالأصالة بلا وضوء عمداً) قد حكموا بالكفر (بالمواظبة على
 ترك سنة استخفافاً) بسبب أنها انما فعلها النبي زيادة أو استقباحها) بالجر عطف على
 المواظبة أي بل قد كفر الحنفية من استتبع سنة (كن استتبع من) انسان (أخرج جعل
 بعض العمامة تحت حلقة أو) استتبع منه (احفاء شاربها فان قلت) قد فسرت الاسلام
 بالاستسلام والانقياد وهو خلاف ما فسر به الشرع (فقد صرح) نبينا (عليه) الصلاة
 و (السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بأنه الاعمال حيث قال) أن تشهد
 أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله (وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الخ) وهو وتصوم رمضان
 وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً فانه جعل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان
 والحج من الاسلام (قلت لاشك) في (أنه) أي الاسلام (يطابق على ذلك) أي ما ذكر من
 الاعمال شرعاً (كما يطلق على ما ذكرنا) من الاسلام والانقياد شرعاً (وما نسبناه

بوعده تعالى على حصول التصديق عند من يكتمني به في حصول الايمان والامور التي
 ذكرها تصلح أن تكون شروطاً للبقاء كما قدمناه والله أعلم قال الامام العلامة في شرح
 التأويلات في قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن
 بالله واليوم الآخر الآية انه تعالى ذكر المؤمنين وفسر الايمان في آخر هذه السورة وهو
 قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله لا تفرق بين أحد من رسله أخبر تعالى أن المؤمن من وجد له الايمان بهذه الاشياء

له) أى للاسلام (من ملازمته مع الايمان) كما قدم أنه الاظهر وفي التعبير جمع مع المفاعلة انتقاد والاولى أن يقال من ملازمته للايمان (أو الاتحاد به) عند من أطلق انهم ما مترادفان (هو) أى الملازمة والاتحاد (بما) أى بالمعنى الذى (ذكرنا) وهو الاستسلام والانقياد (وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه) الصلاة و(السلام) وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وهو الاعمال (فلا يلزم) الاسلام بهذا المعنى (الايمان بل ينفك عنه الايمان) اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الاعمال (وينفرد) عنها (أما هو) أى الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية (فلا) ينفك عن الايمان (لاشترط الايمان لصحة الاعمال) فلا تنفك هي عنه (بل عكس) اذ لا تشترط الاعمال لصحة الايمان (خلافاً) للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم (أى مفهوم الايمان) (على ما قدمناه) عنهم أول الجماعة (الظرف الثانى متعلقه) إما أن يكون فى الكلام حذف أى النظر الثانى فى بيان متعلق الايمان حذف المضاف الاول مع حذف حرف الجر وأقيم المضاف اليه وهو متعلق مقامه أو يكون المظهر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور فيه الثانى متعلق الايمان يعنى التصديق (متعلق الايمان) أى ما يجب الايمان به (ما جاء به محمد

وان كل مؤمن آمن بهذه الاشياء وقوله تعالى ان الذين آمنوا وتقرى لان الايمان بالله تعالى هو تصديقه بجميع ما أخبر به وما أخبر به أن المؤمن من آمن بهذه الاشياء وأن رساله حق والله حق وملائكته حق وأن لا تترقى بين أحد من الرسل قال يوجد التصديق بهذه الجملة لا يكون ايماناً بالله تعالى وإيوجد ذلك فى حق اليهود والنصارى لانهم فرقوا بين الرسل بقوله هم يؤمن ببعض ونكفروا ببعض وقرءوا أيضاً بين الكتب حيث آمنوا ببعض وكفروا ببعض فلا يكون منهم الايمان بالله تعالى على التحقيق وان وجد من حيث الصورة (قوله ولا اعتبار التعظيم المنافى للاستخفاف كفر الحنفية بالفاظ كثيرة الخ) قلت لانه يشترط البقاء كما قدمنا والله تعالى أعلم (النظر الثانى متعلقه)

رسول الله صلى الله عليه وسلم) عن الله عز وجل (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله
 تعالى (من اعتقادي) أي أمر المقصود منه اعتقاده (و) من (عملي) أي أمر المقصود
 منه العمل (وأي) بالتصديق الثاني (اعتقاد حقيقة العملي) أي اعتقاده أنه حق وصدق
 كما أخبر به صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل هذين) يعني الاعتقادي والعملي شيء (كثير)
 جدا (إذا حصل ما في الكتب الكلامية و) دواوين (السنة هو تفصيلهما) لأن
 المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات وما وردت به السنة الاعتقادات أو
 العمل (فاكتفى بالاجمال وهو أن يقر بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) إقراراً صادراً
 (عن مطابقة جنته واستسلامه) لسانه والحنان القلب كافي الصحاح (وأما التفصيل
 فما وقع) منها (في الملاحظة) أي ملاحظة المكاف بعين بصيرته (بأن جذبه) أي المكلف
 (جاذب إلى التعقل) أي تعقل ذلك الأمر التفصيلي (وجب إعطاؤه) أي إعطاء ذلك
 الأمر التفصيلي (حكمه) المتعلق به خاصة (من وجوب الإيمان) فيجب الإيمان
 (به) تفصيلاً (فإن كان) ذلك الأمر التفصيلي (مما ينبغي بحجده الاستسلام أو وجوب
 التكذيب) للنبي صلى الله عليه وسلم فيه (لحجده) المكاف (كفر) أي حكم بأنه كافر
 (والا) أي وإن لم ينف بحجده الاستسلام ولا أوجب التكذيب (فسق) جاحده (وضال)
 أي حكم بأنه فاسق ضال (فما) أي فالذي (ينفي الاستسلام) فهو (كل ما قدمناه عن
 الحنفية) من الالفاظ والأفعال الدالة على الاستخفاف (وما) ذكرناه (قبله من قتل نبي إذا
 الاستخفاف أظهر فيه) أي في قتل النبي يعني أن قتله أظهر في الاستخفاف بالدين من
 الالفاظ والأفعال الصادرة من المنتهكين كما مر من استقباح إحقاق الشارب والمواظبة
 على ترك السنة استخفافاً بها (وما) أي والذي (يوجب التكذيب) هو (بجد كل ما ثبت
 عن النبي) صلى الله عليه وسلم (إدعائه ضرورة) أي بحيث صار العلم بكونه ادعائه ضرورياً
 كالبعث والجزاء والصلوات الخمس (ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية و) حال

(غيره) عن لم يشهدا (في بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل
اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا) أى الشاهد وغيره (فيه)
أى في وجوب الايمان به (كالإيمان برسالة محمد) صلى الله عليه وسلم (وما أبه من
وجود الله تعالى) أى وجوب وجود ذاته المتدسة سبحانه (وانفراده) تعالى (باستحقاقه
العبودية على العالمين) اذ هو مالكم حقيقة لانه الذى أوجدهم من العدم (و) هذا
الانفراد (هو معنى نبي الشريك) فى استحقاق العبودية (و) هو معنى (التفرد بالالوهية
وما يلزمه) أى ما يلزم التفرد بالالوهية (من الانفراد) أى انفراده تعالى (بالقدم وما عنه
ذلك) أى وما يعلم عنه الانفراد بالقدم (من الانفراد) أى انفراده تعالى (بالخلق) أى إيجاد
الممكنات لانه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم (وما يلزم الانفراد بالخلق من
كونه تعالى حيا عليا قديرا مريدا) على ما مر فى الركن الثانى من أن ثبوت استناد جميع
الحوادث اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحسان فى خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى
وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا حياة محال وان تخصيصه بعض الممكنات دون بعض
آخر منها بوقته الذى أوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس الالمعنى هو الارادة (و) ما جاء به
صلى الله عليه وسلم من (أن القرآن كلام الله وما يتضمنه) القرآن (من الايمان بأنه تعالى
متكلم سميع مرسل لرسل قصمهم علينا ورسلا لم يقصصهم) علينا (منزل الكتب) على
من أنزلها عليه من الرسل فى ألواح أو على لسان الملائكة (وله عباده كرمون وهم الملائكة)
جمع ملائكة على الاصل كشمائل وشمائل وهوم قلوب ممالك بتقديم الهمزة من الالوكة
وهى الرسالة أى موضع الالوكة غلب فى الاجسام النورانية المبرأة من الكدورات
الجسمانية القادرة على التشكيل بالاشكال المختلفة (وانه) أى ومن الايمان بأنه تعالى
(فرض الصلاة والصوم) صوم رمضان (و) فرض (باقي الاركان) أى أركان الاسلام من
الزكاة والحج (وانه) تعالى (يحى الموتى وأن الساعة آتية لا ريب فيها) تعالى (حرم

الربا والجور والفساد وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء مجيئاً هذا) مما تضمنه القرآن أو تواتر من أمور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره ممن لم يشاهدها (وما مبتدأ أي الذي لم يجيء هذا المجيء) أي مجيء ما تضمنه القرآن أو تواتر من أمور الدين بأن لم يتواتر (بل نقل آحاداً) ونحو المبتدأ قوله (اختلاف فيه) أي اختلف فيه الشاهد للحضرة النبوية وغيره (في كفر الشاهد) للحضرة النبوية (بجده أثبت التأكيد منه) اذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به بسماعه منه وإن لم يعلمه من بعده وانما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر (ما لم يدع صارفاً) عن حل ما صدر منه على التأكيد (من نسخ ونحوه) بيان للصارف (دون الغائب) الذي لم يتقل إليه إلا آحاداً فلا يكفر به (حتى يكفر الشاهد) للحضرة النبوية بالبناء للفعول أي يحكم بكفره (بانكاره سؤال الملوك) بعد الموت (و) انكاره (ايجاب صدقة الفطر) لسماعه كلاً منهم من النبي صلى الله عليه وسلم (ويفسق) بالبناء للفعول (الغائب به) أي بانكاره كلاً منهما (ويضل) بالبناء للفعول أي يحكم بأنه ضال عن طريق السنة (وقيل بالتكفير) أي تكفير الغائب عن حضرة النبوة (في) انكاره (السؤال أيضاً تواتره) معنى كما قدمنا أول هذا التوضيح والمتجه تكفير من أنكره بعد تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره مطابقة وقوله (لأنه) تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السؤال وإيجاب صدقة الفطر وهو أن الغائب (ما لم يسمعه من فيه) أي من فم النبي صلى الله عليه وسلم (لم يكن ثبوته من النبي قطعاً) أي على وجه القطع (فلم يكن انكاره تكذيباً بل) كان تكذيباً (للرواة أو تغليطاً لهم) من غير موجب (وهو) أي ما ذكر من تكذيب رواة الأحاديث الصحيحة الموثوقين بعد التهم وضبطهم لما يروونه وتغليطهم من غير موجب (فسق وضلالة) لا كفر (اللهم إلا أن رده استخفافاً إذ كان) أي لكونه (انما قاله النبي) صلى الله عليه وسلم ولم

(قوله اختلاف فيه) أي الشاهد للحضرة النبوية والغائب عنها

ينزل في القرآن صريحا (فيكفر) لاستخفافه بمجناب النبي صلى الله عليه وسلم (وأما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة) أي لم يصل الى أن يعلم من الدين ضرورة (كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت) الصلبية (باجتماع المساين فظاهر كلام الحنفية الا كفار يجهده لانهم لم يشترطوا) في الا كفار (سوى القطع في الثبوت) أي ثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة (ويجب حله) أي حل الا كفار الذي هو ظاهر كلامهم (على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا) لا على ما يعلم علم المنكر ثبوته قطعا وجهله بذلك (لان مناط التكفير وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون) أي انما يكون عند العلم بثبوت ذلك الامر قطعا (أما اذا لم يعلم) ثبوت ذلك الامر الذي أنكره قطعا (فلا) يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب ولا انكار اللهم (الا أن يذكر له أهل العلم ذلك) أي أن ذلك الامر من الدين قطعا (فيج) بفتح اللام والجيم أي يتمادى فيما هو فيه عناد فبحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحل وقع لامام الحرمين فانه قال كيف يكفر من خالف الاجماع ونحن لانكفر من رد أصل الاجماع وانما يتبدعه ونضله وأول اطلاق من أطلق من أئمة الشافعية التول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما اذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت بالشرع ثم حله قال فانه يكون راد الشرع اه والمعتمد عند الشافعية عدم اطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي في الروضة ليس تكفير جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحد جمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوه ما فهو كافر ومن جحد جمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال ومن جحد جمعا عليه ظاهر النص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف اه وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة أول كتاب القصاص أطلق بعضهم أن مخالف الاجماع يكفر والحق أن المسائل الاجماعية تارة يصحبها النواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالاول يكفر جاحده لمخالفته النواتر لا لمخالفة

الاجماع قال وقد وقع في هذا المكان من يدعى الخدق في المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن
 أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع وأخذ من قول من قال انه لا يكفر
 بخالف الاجماع أنه لا يكفر المخالف في هذه المسئلة وهذا كلام ساقط بمرّة لان حدوث
 العالم مما اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر المخالف بسبب
 مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع (وأما التبري من كل دين يخالف دين
 الاسلام فانما شرطه بعضهم) أي بعض العلماء ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبروا
 اتباعه (لاجراء أحكام الاسلام) عليه (من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى آخر
 أحكام المسلمين) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها (في حق) متعلق بالمصدر
 وهو اجراء أي انما شرطه بعضهم لاجراء أحكام المسلمين في حق (بعض أهل الكتاب الذين
 يوحدون الله تعالى ويقولون ان محمدا عليه) الصلاة (السلام انما ارسل الى المشركين
 من العرب أو غيرهم) لا الى أهل الكتاب كاليسوية من اليهود وهم أتباع أبي عيسى

(قوله وأما التبري من كل دين يخالف دين الاسلام الخ) قلت قال في السير الصغير باب
 ما يصير به الكافر مسلما أصله أن الكافر اذا أقر بخلاف ما اعتقده يحكم بالسلامة لانه
 لا طريق للوقوف على حقيقة عقيدة الجنان لانها من بواطن الامور مستترة ونواتها
 والبواطن لا تجعل مناط الربط الاحكام بها فجعل اقراره الصادر عن عقل وعرفان علما
 على عقيدة الجنان فاذا صدر اقراره على خلاف ما اعتقده استدلتنا على أنه بدل اعتقاده
 تبدل انتم الكافر على (١) ثلاثة ضروب عبدة الاوثان وعبدة النيران والمشرک في الربوبية
 والمنكر للوحدانية كالثنوية والمقر بالوحدانية والمنكر للرسالة كاليهود والنصارى
 والجاحد للربوبية والمشرک فيها اذا قال لا اله الا الله يحكم بالسلامة وكذلك لوقول تشهد أن
 محمد رسول الله أو لم نأسلمنا أو قال آمنا بالله لا أعتر بما هو مخاف لا اعتقاده وانما قل علما
 هو دينه فجعل ذلك دليلا على ايمانه قال عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس

الاصبهاني اليهودي يقولون انه ارسل الى العرب خاصة دون بني اسرائيل فلا يكتفي في اسلام
من يعتقد ذلك بالاثبات بالشهادتين فقط بل لابد ان يأتي بمليد على براءته من كُردين
يخالف الاسلام بأن يأتي بلفظ البراءة أو يقول محمد رسول الله الى جميع الخلق * واعلم
أن اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه لان اعتقادهم نبوته صلى الله
عليه وسلم يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في اخباره وقد تواتر اخباره بأنه رسول الله
الى الناس كافة العرب وغيرهم فخراج البعض من عموم رسالته ابطال لما يتضمنه
اعتقادهم من عصمته فيكون ابطالا لاعتقادهم وفي معنى العيسوية بعض من النصارى
يقولون انه يبعث في آخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب الظهار من التنقيح شرح
الوسيط هذا وقول المصنف ان هذا التبري انما يشترطه بعضهم في حق بعض أهل
الكتاب يؤذن بأن الاكتفاء في حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محمل وفاق وليس كذلك
فالعمد عند الشافعية أن من كان كفره باعتقاد اباحة أمر علم تحريمه من الدين ضرورة
أو تحريم أمر علم حله من الدين ضرورة لا يصح اسلامه حتى يأتي بالشهادتين ويبرأ مما
اعتقده وان اليهودي المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد أن محمد رسول الله جاءني
التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجراء أحكام الاسلام (لا) بالنسبة (لثبوت الايمان) له
واضافه به فيما بينه وبين الله تعالى (فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد) أي أتى بالشهادتين

حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا هاء وواو في دماءهم وأموالهم الا بحققها وحسابهم على
الله وعلى هذا المانوية وكل من يدعي الدين اذا قال لا اله الا الله يحكم باسلامه لان ذلك
دليل اسلامه واستسلامه وانقياده لله تعالى وكذلك لو شهد برساله محمد صلى الله عليه
وسلم أو قال أنا على دين الاسلام أو على الخيفية فهذا كله اسلام وأما المقرب بالوحدانية
والمنكر للرسالة أصلا من أهل الكتاب كاليهود والنصارى اذا قال لا اله الا الله لم يكن مسلما
لانهم كانوا يجحدون الرسالة فلم يقرروا بخلاف ما اعتقدوا ولم ينتقلوا عما دينوا واذا شهد

(فقط كان مؤمنا عنه - مد الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري) بالرفع على الفاعلية واعتقاده
مفعول مقدم ووجه اللزوم أن اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالالوهية
يستلزم اعتقاد انتفاء كل ما ينافي ذلك وهو معنى التبري المذكور هنا (ولم يشترطه
بعضهم) أي بعض العلماء ومنهم بعض الشافعية لم يشترطوه في حق هذا أيضا كما
لا يشترط في حق غيره كالتنوي والوثني اذ يكتفي من كل منهما بالشهادتين (لانه
عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالتشهد منهم) أي من أهل الكتاب مطلقا (وقد
نقل اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه) أي في اسلامه المنقول في
البخاري (زيادة على التشهد) أي الاتيان بالشهادتين (و) نقل أيضا (غير ذلك)
أي غير اسلام عبد الله بن سلام من وقائع كثيرة في هذا المعنى (ما يكاد انكاره أن يكون
انكارا للضرورة ويجاب) عن هذا (بأن كل من كان بحضرته) صلى الله عليه وسلم من
كتابي أو مشرك فقد (سمع منه ادعاء عموم الرسالة) لكل واحد (فاذا شهد أنه رسول
الله لزم تصديقه) اجمالا (في كل ما يدعيه) وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا لدلالة
المعجزة على صدقه في كل ما أخبر به عن الله عز وجل وعمما يدعيه عموم الرسالة وقد علمه وهذا
(بخلاف الغائب) عن حضرته صلى الله عليه وسلم (قانه لم يسمع منه) ادعاء عموم الرسالة
(فتمكنت الشبهة في اسلامه) أي دخوله في الاسلام (بمجرد التشهد لجواز أن ينسب
الى الناس الافتراء في ادعاء العموم) أي عموم الرسالة (جهلا) منه (بثبوت التواتر
عنه) صلى الله عليه وسلم (به) أي بالعموم (هذا وفي تلك التفاصيل) المتقدم ذكرها
المندرجة تحت الشهادتين (تفاصيل اختلاف فيها) هل التصديق به اداخل في معنى
الايمان حتى يكون انكارها كفرا أو ليس يداخل فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسألة

بالرسالة الحمد صلى الله عليه وسلم يكون مسلما على ما روى أن نبي صلى الله عليه وسلم دخل
على جاره اليهودي يعود فقال اشهد أن لا اله الا الله وأنى رسول الله فمظن الرجل الى أبيه
فقال له أبوه أجب أي القاسم فشهد بذلك ومات فقال عليه الصلاة والسلام الحمد الذي

شبهة (و) هي أنه (قد اختلف) أى اختلف أهل السنة (في تكفير المخالف) في بعض
العقائد (بعد الاتفاق) منهم (على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته) وهذا
العطف كالتفـيـر أى من الأصول المعلومة من الدين ضرورة (يكفر المخالف فيه) أى
يحكم بكفره بخالفته فيه (كأقول يقدم العالم ونفى حشر الأجساد ونفى العلم) أى علمه
تعالى (بالجزئيات) وكلها من ضلالات الفلاسفة (ومن هذا المهيـع) أى الطريق
الواضح البين في تكفير من قال به (اثبات الإيجاب) بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار
والمشبهة (لنفيه) أى القائل به وهم الفلاسفة الضلال (اختياره) سبحانه وعدم
الاختيار نقص (تعالى) الله (عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك) أى
من الأصول المعلومة من الدين ضرورة وما في قوله وما ليس من ذلك مبتدأ خبره قوله
(كنتي مبادئ الصفات) مع اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فانهم أثبتوا هذه
الصفات مع نفيهم مبادئها أى هي العلم والقدرة ونحوهما (و) نفي (عموم الإرادة) لكل
كائن من خير وشر كاتة قول المعتزلة أن الشر غير مراد لله تعالى (والقول بخلق القرآن)
كما يقولونه أيضا (فذهب جماعة) تفصيل لأجـال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين
فيمـا ليس من ضروريات الدين ببيان أن جماعة من أهل السنة ذهبوا (إلى تكفيرهم)
بذلك لأن نافي مبادئ الصفات وعموم الإرادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقائل بخلق
القرآن قد نطق بالحديث بأنه كافر وهو ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال من قال القرآن
مخلوق فهو كافر والجواب من طرف القائلين بعدم التكفير وهو المختار ألا تـرى ذكره أما
على الأول والثاني فهو أن الجـهـل بالله من بعض الوجوه ليس بكفر وليس أحد من أهل
أعـمـق بيـة نـسـبـة من النار ثم قال لأصحابه نالوا أباكم ومن يقر منهم برسالة محمد صلى الله
عليه وسلم ولكنهم يزعمون أنه رسول إلى العرب لا إلى بني إسرائيل كما في بلاد العراق
ويتسكون بظاهر قوله تعالى هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم فمن يقر منهم برسالة

القبله بجهله تعالى الا كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلى عالم
 قادر خالق السموات والارض وأما على الثالث فهو أن الحديث غير ثابت ولو ثبت لمكان
 أحاد الا يفيد علماً فلا يكفر من كره أو يقال المراد بالخلق المخلوق المخلوق أى المقتري وليس محل
 نزاع لان قائله كافر قطعا (وذهب الاستاذ أبو اسحق الاستاذ رابى الى تكفير من كفرنا
 منهم) أى اعتقد كفر نادون من لم يكفروا (أخذ بقوله عليه الصلاة والسلام) فيماروا
 الشيخان (من قال لآخيه يا كافر فبدأ) أى رجع (به) أى بالكفر (أحدهما) وفى
 لفظا لهما اذا قال الرجل لآخيه يا كافر فبدأ به أى بصفة الكفر أحدهما ان كان كما قال
 والارجعت عليه قال الامام أبو الفتح القشيري فى شرح العمدة فى اللعان كأنه يعنى
 الاستاذ يقول الحديث دل على أنه يحصل الكفر لاحد الشخصين إما بالكفر أو بالمكفر
 فاذا كفرنى بعض الناس فالكفر واقع بأحدهنا وأنا فاطع بأنى لست بكافر فالكفر راجع
 اليه اه (وقيل) انما يكفر المخالف فى عقيدة اذا خاف اجماع السلف على تلك العقيدة
 (وظاهر قول الشافعى وأبى حنيفة) رحمه الله تعالى (انه لا يكفر أحد منهم) أى
 لا يحكم بكفر أحد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو
 المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء فان الشيخ أبى الحسن الاشعري قال فى أول كتاب
 مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينهم عليه الصلاة والسلام فى أشياء ضلال
 بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين الا أن الاسلام يجمعهم ويجمعهم
 اه وقال الامام الشافعى رضى الله عنه أقبل شهادة أهل الأهواء الا الخطاينة لانهم
 يشهدون بالزور لموافقهم وما ذكر المصنف أنه ظاهر قول أبى حنيفة جزم بحكاية عنه
 محمد صلى الله عليه وسلم لا يكون مسلماً حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك أو بقرائه دخل فى
 الاسلام وكذلك لو قال أسلمت أو أنا مسلم أو مؤمن لا يحكم بالسلامه لانهم يدعون الاسلام
 فان المسلم المستسلم للحق المنقاده وهم يزعمون أن الحق ما دم عليه فلا يكون مطابق هذا

الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد (وان روى عن أبي حنيفة) رحمه الله
ما ظاهره خلافه من (انه قال بلهـم) هو ابن صفوان رأس الفرقة المعروفة بالجهمية
(اخرج عنى يا كافر) فليس تكفير بالجهـم (حملا) لقول أبي حنيفة يا كافر (على
التشبيه) بلهـم بالكافر بجامع المخالفة في أصل من أصول العقائد وان اخلاف
الاصلاح في العلم من الدين ضرورة (وهو) أى القول بعدم تكفير أحد من المخالفين
المذكورين (مختار) الشيخ أبي بكر (الرازي) ونقله عن الكرخي وغيره من أئمتهم
(ولكنه) أى المخالف فيما ذكر (يبتدع) بمخالفته (ويفتق) أيضا (في بعضها) أى
يحكم بأنه مبتدع لاحدائه ما لم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبأنه فاسق ببعض
مخالفاته كأن يقام عليه البرهان فيصير لاحتمال دليل فيحكم بفسقه (بناء على وجوب
اصابة الحق فيها) أى في مواضع الاختلاف في أصول الدين (عينا وعدم تسوية الاجتهاد

اللفظ في حقهم دليلا على الاسلام حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك وكذلك لو قال هدت من
اليهودية أو النصرانية ولم يقل مع ذلك دخلت في الاسلام لا يحكم باسلامه لانه يحتمل انه
تبرأ من اليهودية ودخل في النصرانية أو على عكسه فاذا قال مع ذلك دخلت في الاسلام
حينئذ يؤول هذا الاحتمال وقد قال بعض مشايخنا اذا قال دخلت في الاسلام يحكم
باسلامه وان لم يتبرأ عما كان عليه لان في لفظه ما يدل على دخول حادث منه في الاسلام
وذلك غير ما كان عليه واستدلنا بهذا اللفظ انه تبرأ عما كان عليه وهكذا ذكر الكرخي
في مختصره لو اعترف اليهودى انه على دين الاسلام أو قال أنا مسلم قال أبو حنيفة رحمه الله
أولا لا يكون هذا اسلاما منه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله اذا قال اليهودى أو
النصرانى أنا مسلم وقد أسلمت سئل عنه أى شئ أراد بذلك ان قال أردت ترك دين النصرانى
واليهود والدخول في دين الاسلام كان مسلما فاذا قال أردت بقول أسلمت أنى على الحق
ولم أرد بذلك رجوعا عن دينى لم يكن مسلما لينا والله أعلم

في مقابلة ما هو الحق عينا (بخلاف القروع التي لم يجمع عليها) فان
الاجتهاد فيها اسأغ وان قلنا بالمرجح ان الحق فيها معين والمصيب فيها واحد (وههنا
تفاصيل) لما قيل بالتكفير بالمخالفة فيه (واختلافات) في مسائل منه (لاتليق بهذا
المختصر) لطواها ومنها ان المعتزلة أنكروا ايجاد الباري تعالى فعل العبد فجعله بعضهم
كالجبرائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله كاللحنى واتباعه وجعلوا
العبد قادرا على فعله فهو اثبات للشريك كقول المجوس فالإيمان والكفر عندهم من فعل
العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لاجماع متقدمي الامة على الابتغال الى الرب تعالى
أن يرزقهم الإيمان ويحببهم الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق
❦ (النظر الثالث) في حكم الإيمان من قبوله الزيادة والنقص ووصفه بأنه مخلوق ودخول
الاستثناء فيه وبقائه مع النوم ونحوه (فيه مسائل) أربع لهذه الاحكام المسئلة
(الاولى) في قبوله الزيادة والنقص (قال أبو حنيفة وأصحابه) ربحهم الله تعالى (لا يزيد
الإيمان ولا ينقص) وهذا القول (اختاره من الأشاعرة امام الحرمين) جمع (كثير
وذهب عامتهم) أي أكثر الأشاعرة (الى زيادته) أي الايمان (ونقصه قليل) والقائل
الامام فخر الدين الرازي وغيره (الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان
وعدمه) أي عدم أخذ الطاعات في مفهومه (فعلى الاول) وهو أخذ الطاعات
في مفهومه على وجه الركبة كما تقدمت له عن الخوارج أو على وجه
التكميل كما هو مذهب المحدثين (يزيد) الإيمان (زيادتها) أي الطاعات
(وينقص بنقصاتها) على الثاني (وهو عدم أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان

(النظر الثالث فيه مسائل الاولى قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان ولا ينقص
واختاره من الأشاعرة امام الحرمين وكثير وذهب عامتهم الى زيادته ونقصه قليل الخلاف
مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه فعلى الاول يزيد زيادتها وينقص

(لا) أى لا يزيد ولا ينقص (لأنه اسم للتصديق الجازم مع الازعان) أى القبول باطنا كما قدمناه (وهذا) المفهوم (لا يتغير بضم الطاعات ولا) ضم (المعاصى) اليه (وفيه) أى فيما قيل من هذا البناء (نظربل قال بزيادته ونقصانه كثير من صرح بأنه مجرد التصديق اظواهر) من الأدلة (كقوله تعالى زادتكم إيماناً) من قوله تعالى فى سورة الانفال وإذا قلبت عليهم آياته زادتكم إيماناً وقوله تعالى فى سورة التوبة فاما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً (ونحوه) كقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا إيماناً والذين اعتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم (وعن ابن عمر) رضى الله تعالى عنهما (قلنا يا رسول الله ان الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار) رواه أبو اسحق الثعالبي فى تفسيره من رواية على بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى بن فرورخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر

بنقصانهم وعلى الثانى لالأنه اسم للتصديق الجازم مع الازعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصى وفيه نظربل قال بزيادته ونقصانه كثير من صرح بأنه مجرد التصديق اظواهر كقوله تعالى زادتكم إيماناً ونحوه وعن ابن عمر قلت يا رسول الله ان الإيمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار قالوا ولا مانع من ذلك بل البقيز الذى هو مضمون التصديق يتفاوت قوة فى نفسه من أجل البداهات الى أخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام حين خطب بقوله تعالى أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطعنن قبلى قلت قوله فيه نظربل معنى فى قوله وعلى الثانى لا (قوله اظواهر الخ) دليل القائلين بالزيادة والنقصان قلت حق الشافون النظرى أن يذكروا دليل المذهب المنصور ثم دليل خلافه ثم الجواب عنه قلنا انه لما صدق الله تعالى فيما أخبر من الأزل الى الأبد على الجملة فقد آمن به وإخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة والنقصان لان ما لا يتناهى لا يتزايد فى ذاته فصدقته أيضاً لا يتزايد فى ذاته ولا يتناقص

(وقالوا) أى القائلون بأن الايمان مجرد التصديق (لامانع) عقلا (من ذلك) أى من كون الايمان بمعنى التصديق يزيد وينقص قالوا (بل اليعنى الذى هو مضمون التصديق) لكونه أخص من التصديق (بتفاوت قوة) أى من جهة القوة (فى نفسه) وله فى القوة مراتب مبتدئة (من أجلي البديهيات) ككون الراح نصف الاثنين منتهية (الى أخفى النظريات القطعية) التى منها كون العالم حادثا (ولذا) أى لتفاوتيه (قال) السيد ابراهيم (الخليل) على نبيناو (عليه) الصلاة و (السلام حين خوطب بقوله) تعالى (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قاي) فطلب الترقى فى الايمان وسيأتى تأويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن قاي بما يزيد المقام وضوحا (والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره) وهم بعض الاشعرية (لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هى) أى تلك الجهات (غير نفس الذات) أى ذات التصديق (بل بتفاوتيه) أى بسبب تفاوت الايمان باعتبار تلك الجهات (بتفاوت المؤمنون) عند الحنفية ومن وافقهم لم لا بسبب تفاوت ذات التصديق (وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال ايمانى كإيمان جبريل ولا أقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه) أى لا يقتضى ما ذكر من المساواة فى كل الصفات بل يكفى لإطلاقه المساواة فى بعضها (فلا أحد يسوى بين ايمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والانبياء) من كل وجه (بل يتفاوت) ايمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والانبياء (غير أن ذلك التفاوت) هل هو (بزيادة ونقص فى نفس الذات) أى ذات التصديق والاذعان القائم بالقلب (أو) هو تفاوت لا بزيادة ونقص فى نفس الذات بل (بأمور زائدة عليهم فغنعوا) يعنى الحنفية وموافقهم (الاول) وهو التفاوت فى نفس الذات (وقالوا ما يتخايل) أى

ولهم ظاهر قوله تعالى فزادتهم ايمانا الخ (قوله والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة الخ) تحرير لمحل النزاع (قوله فغنعوا الاول) هو أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص فى نفس الذات (قوله وقالوا ما يتخايل الخ) رد وتأويل لما ذكره القائلون بالزيادة

يظن (من أن القطع يتفاوت قوة) أي من حيث القوة في ذاته (انما هو راجع الى
جلالته) أي ظهوره وانكشافه (فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته)
المؤدية اليه (كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين) والاولى أن
يقال كالجزم في حكمنا بدل في قولنا (وانما تفاوتهم ما باعتبار أنه اذا لوحظ هذا) وهو أن
العالم حادث (كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر) وهو أن الواحد نصف
الاثنين (خصوصا مع عزوب النظر) وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم أي غيبته
عن الذهن (فيتخيل انه) أي الجزم بأن الواحد نصف الاثنين (أقوى و) ليس بأقوى
في ذاته (انما هو أجلي عند العقل فنحن) معشر الخنفية ومن وافقنا تمنع ثبوت ماهية
المشكك ونقول ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها
لاماهية لها ولا جزم ماهية لا متناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها و (لوسلمنا ثبوت
ماهية المشكك) فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدّة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم
والتاخر (و) لوسلمنا (أن ما به التفاوت) في افراد المشكك (شدّة كشدّة البياض
الكائن في الثلج بالنسبة الى) البياض (الكائن في العاج) وقوله (مأخوذ) خبر ثان لان
أي ولوسلمنا ان ما به التفاوت في البياض مأخوذ (في ماهية البياض بالنسبة الى
خصوص محل) كالثلج (لانسلم أن ماهية اليقين منه) أي من المشكك الموصوف بما
ذكر (لعدم ما) أي دليل (يوجب) أي يلزم عنه القول به (ولوسلمنا ان ماهية اليقين
تتفاوت لانسلم انه) يتفاوت (بمقومات الماهية) أي أجزائها (بل بغيرها) من الامور

والنقصان (قوله ولوسلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لانسلم انه بمقومات الماهية بل بغيرها)
فلتبسطه أن الامام النووي رحمه الله قال في شرح مسلم الاظهر أن نفس التصديق يزيد
بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين أقوى من ايمان غيرهم بحيث
لا تعتر بهم الشبهة ولا يتزلزل ايمانهم بعارض قلوبهم من مشرحة وان اختلفت عليهم

الخارجة عنها العارضة لها كالألف للتركاد ونحوه (وقد ذكرنا) يعنى الخنفسة
وموافقهم في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة (أنه) أى الإيمان (يتفاوت
بإشراق نوره) أى بزيادة إشراقه في القلب (و) زيادة (تسماته) فإن كان زيادة إشراق
نوره هو زيادة القوة والشدة (فيه) (فلا خلاف في المعنى) بين القائلين بقبوله الزيادة
والنقصان والنافين لذلك (أذير جمع النزاع إلى أن الشدة والقوة التي اتفقنا على ثبوت
التفاوت بها زيادة ونقصانها هي داخل في مقومات) حقيقة (اليقين أو خارجة) عنها
(فقد اتفقنا) معشر المثبتين لتفاوت الإيمان والنافين له (على ثبوت التفاوت) في
الإيمان (بأمر معين والخلاف في) خصوص (نسبته) أى نسبة ذلك الأمر المعين (إلى
تلك الماهية) بدخوله في مقوماتها أو خروجه عنها (لأعبر به) لأنه ليس خلافاً في نفس
التفاوت (وإن كان زيادة إشراقه) في القلب (غير زيادة القوة فالخلاف ثابت ومن
الحوارج) أى الأمور الخارجة عن ماهية الإيمان (التي يثبت بها) أى بتلك الأمور
الخارجة (التفاوت) في الإيمان (ما ذكره إمام الحرمين حيث قال) في الإرشاد في
جواب سؤال (النبي) من الأنبياء صلى الله عليه وسلم (يفضل من عداه) في الإيمان
(بأستمرار تصديقه) وعصمة الله تعالى إياه من مخامرة الشكوك (بغنى) الإمام بأستمرار
التصديق (توالت أشخاصه) لأنه عرض لا يبقى زمانين وتوالت أشخاصه (لأستمرار
مشاهدة) الدليل (الموجب) للتصديق (و) استمرار مشاهدة (الجلال والكمال) بعين
البصيرة (بخلاف غيره) أى غير النبي (حيث يعزب) أى يغيب (عنه) ذلك تارة

الأحوال وأما غيرهم من المؤلفة ومن يلونهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن إنكاره ولا
يشك عاقل في أن تصديق الصديق رضى الله تعالى عنه لا يساويه تصديق كل أحد ولهذا
أورد البخاري قال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين من الصحابة كلهم يخاف النفاق على نفسه
ما منهم أحد يقول انه على إيمان جبريل وميكائيل قلنا لانسلم أن الزيادة بمقومات ماهية

فلا يشهد (ويحضر) أخرى فيشده (فيثبت للذي وأكبر المؤمنين أعدا من
الايان لا يثبت لغيرهم البعضها) فيكون ايمانهم لذلك أكثر (فاستمرار حضور الجزم
قد يحال) أي يظن (زيادة قوة في ذاته) أي ذات الجزم (وليس اياه) أي و ليس ذلك
الاستمرار زيادة قوة (أو اياه) أي أو يكون زيادة قوة (و) لكن (ليس داخلا) في
حقيقة الايمان (على ما رددناه) أي أتينا به من الترييد الذي ذكرناه (آتفا) أي قريبا
بقولنا هو زيادة ونقص في نفس الذات أو بأمور زائدة عليهم مع الكلام على ذلك (والى
هذا) الذي ذكرناه من نأويل الزيادة (ترد الظواهر) الناطقة بالزيادة (من الآي)
التي سردنا عدد منها فيما مر (و) من (الحديث) الذي قدّمناه (وقول) سيدنا (على
رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء) أي عن الأمور المغيبة من الحشر والنشر والحساب
ونحوها بأن شاهدتها واقعة (ما زددت) بسبب وقوعها (يقينا) بها (الظاهر) بالرفع
نعت لقول أي قول على الذي هو ظاهر (في تصور زيادته) أي اليقين لان قوله ما زددت
يقينا يؤذن بأن اليقين يقبل الزيادة يرد (الى الزيادة) والمراد ما تضمنته من الزيادة
الى الزيادة (عقلنا) أي بالمعنى الذي قلنا وهو ما تحصل بأمور خارجة عن مقومات الماهية
منها ما ذكره امام الحرمين فقوله وقول مبتدأ خبره يرد مقدر اقبل قوله الى الزيادة دل عليه ترد
المذكور (هذا) الذي ذكرناه كما ذكرناه ولكن ههنا سؤال وجواب أشار اليه المصنف
بقوله (ولما كان ظاهر قول الخليل) الخ حاصل السؤال أنه قد تقرر ان الايمان لا يتحقق
بدون القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد ابراهيم حين قيل له أو لم تؤمن قال بلى

الايمان فان النظر الواحد اذا أدى الى جزم يمنع النقيض وصدق هو به فقد حصل له
التصديق والا كان ظنا فالجزم الحاصل بالتصديق الواحد وان كرره ألف مرة مثل
الاول بلا زيادة وكذا الجزم الحاصل من ألف نظر مثل لا يساويه الجزم الحاصل من نظر
واحد فلا زيادة تحصل من كثرة النظر ألا ترى أن قرص الشمس لا يتفاوت بتفاوت

(ولكن ليطمئن قلبي) يقتضى (عدم الاطمئنان) قبل ذلك (وهو ينافي القطع وعدم
التردد) والتحليل عليه الصلاة والسلام من أعلى الخلق مرتبة في الايمان فكيف طلب
ما يطمئن به قلبه بالايمان - هذا تقرير السؤال وأما الجواب فأشار اليه بقوله (احتج)
وهو جواب لما أى لما كان الظاهر لا يصح ان يراد احتج (الى تأويله فقيس) فى تأويله
(الخطاب) أى بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي (مع الملك) حين قال له الملك أولم تؤمن
فقال ما قال (ليطمئن قلبه أنه) أى الملك المخاطب له (جبريل والتأمل اليسير
ينفيه) أى ينفي هذا التأويل أى يتبين به بطلانه لان الآية مصرحة بأن الخطاب للرب
تعالى وأنه المخاطب لإبراهيم (وقيل) فى تأويله المراد فى الآية بقوله ليطمئن قلبي
(زيادة الاطمئنان) أى ليزداد قلبي طمأنينة (ويرجع الكلام فى معنى زيادته ويحىء
فيه ما تقدم) من أن الزيادة فى ذات الايمان أو بأمور خارجة على ما عرفت تفسيره
(وقيل) فى تأويله (طلب) السيد إبراهيم صلى الله عليه وسلم (حصول القطع بالاحياء
بطريق آخر وهو البديهي) الذى بداهته (سبب وقوع الاحساس به) أى بالاحياء
(وهذا) تأويل (حسن و) لكنه (لا يفيد فى محل النزاع لأحد من الفريقين)
لان محل النزاع هل يزيد الايمان وينتص أو لا يزيد ولا ينقص والآية على هذا التأويل
لا تفيد اثبات ذلك ولا نفيه (وحاصله) أى حاصل هذا التأويل (أنه لما قطع) السيد
إبراهيم صلى الله عليه وسلم (بذلك) أى بالقدرة على إحياء الموتى (عن موجب) بكسر
الجيم أى الدليل الموجب للقطع (اشتماق الى مشاهدة) كيفية (هذا الامر العجيب

الحرارة مثلاً والنور وكذلك النار فانه جوهر ماضى محرق وذلك المعنى لا يتفاوت بتفاوت
أجزاء النار وكذلك الذهب القليل مع الذهب الكثير لا يتفاوت من حيث الذهبية وكذلك
شجر القروع لا يزيد على شجر الداب من حيث الشجرية وكذلك الانبياء والملائكة عليهم
الصلاة والسلام لا يتفاضلون بحسب النبوة والملكية وكذلك بات القرآن لا تتفاضل

الذي جزم بنبوته) وضرب لذلك المصنف مثلاً بقوله (كن قطع بوجود دمشق وما فيها من أجنة) جمع جنان جمع جنة أي من بهاتين كثيرة (بانعة) أي ذات ثمار نضيجة (وأنهم آراء جارية فنازعته نفسه في رؤيتها والاحتجاج بشاهدتها) أي طلبت منه ذلك (فأنها) أي النفس (لا تسكن) عن ذلك الطلب (وتطمئن حتى يحصل منهاها) أي ما غنته من المشاهدة (وكذا شأنها) أي النفس (في كل مطلوب) أيها (مع العلم بوجوده) فليس تلك المنازعة والطلب ليحصل القطع بوجود دمشق إذا فرض نبوته وهذا التأويل يشير إلى أن المطلوب بقول إبراهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي هو سكن قلبه عن المنازعة إلى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر عليه ابن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم ﴿ (المسئلة الثانية) في وصف الإيمان بأنه مخلوق (لمشايخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق والاول) وهو القول بأن الإيمان مخلوق شكى (عن أهل سمرقند) من مشايخ الحنفية (والثاني) وهو القول بأن الإيمان غير مخلوق شكى (عن البخاريين) منهم وهذا الخلاف صدر (بعد اتفاقهم) يعني الفريقين (على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخاري) المدينة المعروفة بما وراء النهر (كابن الفضل والشيخ اسمعيل بن الحسين الزاهد واتباعهم أئمة فرغانة) بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد الالف نون ولاية

من حيث الذكروا أن جاز التفاوت عندنا من حيث المذكور (قوله المسئلة الثانية لمشايخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق والاول عن أهل سمرقند الخ) قلت وحجة هؤلاء هي حجة الشيخ تقي الدين بن تيمية في حروف القرآن وحجة البخاريين هي (١) من حجتى عليه فأنقل اليه أسسها وتتمها والله الموفق

(١) كذا في الاصل ولعل في العبارة تحريفاً فحررها كتبه محمده

وراء الشاش والشاش مدينة وراء سيحون وجيحون من أعمال سمرقند (فكفروا) أى
حكموا بكفر (من قال بخلق الايمان) أى بأن الايمان مخلوق (والزموا عليه) أى
على القول بخلق الايمان (خلق كلام الله تعالى ورواه) أى القول بأن الايمان غير
مخلوق (عن نوح بن أبى مريم عن أبى حنيفة) ونوح عند أهل الحديث غير معتمد وقال
هو لاء فى توجيه كونه الايمان غير مخلوق الايمان أمر حاصل من الله تعالى للعبد (لانه
قال تعالى بكلامه الذى ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون
المتكلم به) أى بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول الله (فدقام به ما ليس بمخلوق كما أن
من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذى ليس بمخلوق لانه) أى الشأن (بقراءة ما نظمه الغير)
أى ألف نظمه الخاص من خطبة أو شعر (لا تنقطع) بتلك القراءة (النسبة) أى
نسبة ذلك النظم المقروء (اليه) أى الى الناظم خطبة كان أو غيرها (بل يقال قال)
فلان (خطبة فلان و) قال (شعره) فتنسب الخطبة الى منشئها والشعر الى ناظمه (و)
يقال (ان تكلم بكلام) جيد مثلاً ولم ينسبه لقائله (هذا ليس كلامه وانما هو كلام
فلان) أى الذى تكلم به أولاً (مع أنه) أى قائله الثانى هو (المتكلم به الآن قال
بعضهم) أى بعض من تلك بما ذكره القول بأن الايمان غير مخلوق (يقال فلان تلا
كلام فلان اذا قرأ منظومه الدال على كلامه فنقرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله
تعالى يصير قارئه كلام الله تعالى حقيقة لا مجاز لان تلاوة الكلام لا تكون الا هكذا) أى
بأن يقرأ المنظوم الدال على كلامه (هذا) الذى ذكرناه فى توجيه القول بأن الايمان
غير مخلوق هو (غاية متمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند) أى نسب مشايخ سمرقند
مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم الى الجهل اذا الايمان بالوفاق من فريقتهم هو التصديق
بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فاعل من أفعال العباد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى
بالوفاق من أهل السنة (وقد ذكروا) يعنى الحنفية البخاريين وغيرهم (فى الفقه)

ما هو الزام لهم ببطلان متمم كهم وهو (أن مثل الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
 الى آخر الفاتحة اذالم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته وهو) أى الجنب (ممنوع
 من قراءة القرآن فظهر) به هذا الذى ذكره فى الفقه (أن ما وافق لفظه انظر القرآن
 اذالم يقصد به القرآن لا يكون قرآنا هو كلام الله تعالى) فبطل ما تمسكوا به ولا بطل وجه
 آخر (و) هو أنه يلزم (أيضا كون كل ذا كر) لله (من القائل سبحان الله والحمد لله)
 ونحوه. ما (بل كل متمكك فى أى غرض فرض وان لم يوافق) كلامه (تنظم القرآن الا
 فى أجزاء) منه (قد قام به) هذا خبر كون أى يلزم على ما ذكرتم كون كل ذا كر بل
 كل متمكك قد قام به (ماليس بمخلوق من معانى كلام الله تعالى) وذلك ما لا يقوله ذولب
 (اذمنها) أى من تلك الاجزاء (ما) أى جزء (يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل أن
 لا يشتمل كلام على كلمة مثلها) واقع (فى القرآن فان كان قيام ماليس بمخلوق به)
 أى بالمتمكك اغرض من الاغراض (باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخص والايان
 بل كل متمكك) يلزم قيام ماليس بمخلوق به (كما قلنا وان كان) قيام ماليس بمخلوق به (باعتبار
 قصده قراءة القرآن بذلك المنظم لم يلزم مدعاهم) من كون الايمان غير مخلوق (فان المتلفظ
 بالشهادتين اقرارا) أى لاجل الاقرار (بالتصديق) أحوال كون تلاظهما اقرارا بالتصديق
 (لم يقصد قراءة القرآن) انما قصد الاقرار بالتصديق (ونص كلام أبى حنيفة) رحمه الله (فى
 الوصية صريح فى خلق الايمان) وليس المراد الوصية التى كتبها العثمان البتى بفتح الباء
 الموحدة وتشديد المثناة فقيه البصرة فى الرد على المبتدعة بل المراد الوصية التى كتبها
 لاصحابه فى مرض موته حين ألوه أن يوصيهم وصية على طريق أهل السنة والجماعة
 (حيث قال) فى هذه الوصية (نقر بأن العبد مع) جميع (أعماله واقاراره ومعرفة مخلوق) اه
 قال المصنف (ثم نقول الذى نعتقد أنه القائم بقارئ القرآن كله) بالرفع مبتدأ (حادث)
 خبره والجملة خبران وانما حكينا بان ما يقوم به حادث (لان القائم به ان كان مجردا لتلفظ)

وهو المعنى المصدرى (والملفوظ) وهو المعنى الحاصل بالمصدر (بان كان غير متدبر) لما يتلو
(أصلاً وانما يشرع لسانه في محفوظه) حال كونه أى القارئ (غير واعي لما يقول أصلاً
ولا متعقل معناه فظاً) أن ما قام به حادث (إذاً الأول) وهو التلفظ المراد به معناه
المصدرى (أمر اعتبارى) للاحقيقى والاعتبارى حادث لانه مسبوق بما يعتبر به (والثانى)
وهو الملفوظ (معلوم كون العدم سابقاً عليه ولا حقاله) وكل ما سبقه العدم فهو حادث
وكل ما لحقه العدم كذلك لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه كما مر أوائل الكتاب (وان
كان) القارئ (متدبراً) لما يتلو (فانما يحدث في نفسه صور معانى النظم) أى
نظم القرآن (وغايتها أن تدل على) المعنى (القائم بذات الله تعالى للقطع بانها) أى
الصور الحادثة في نفس القارئ المتدبر (ليست عين) المعنى (القائم بذاته) تعالى
(إذاً لا يتصور انفكاك ذلك) المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات (ثم شتان) أى
افتراق (ما بين الصفتين في النوع) لان كلا منهما من نوع سوى نوع الآخر (فان القائم
بذات الله تعالى الذى هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسى) فقوله الذى فى محل
نصب نعت للقائم وقوله صفة الكلام خبر لان (والقائم بنفس القارئ) هو (صفة
العلم بتلك المعانى النظمية لا) صفة (الكلام) رأيت قارئاً أقيموا الصلاة) هل (قام بنفسه
طامها) أى الصلاة أو إقامتها أى الاتيان بها بقوة لا خلل فى أركانها كالأشك فى انه لم يقيم
به طلبها (من المكافين) انما قام به علم بأن الله تعالى طلبها من المكافين (وكذا كل
ناقل كلام الغير من أمره) أى من أمر ذلك الغير (ونهيته وخبره لم يقيم بنفسه منه كلام
بل علم) بأن ذلك الغير أمر أو نهى أو خبر (فان قيل فكيف قال أهل السنة القراءة
حادثة أعنى) بالقراءة (أصوات القارئ المكتسبة) له (ولذا) أى وليكونها حادثة
مكتسبة (يؤمر بها) أى بإيجادها (تارة) كما فى الصلاة أمر ايجاب كقراءة الفاتحة أو
أمر ندب كالسجدة معها (وينهى عنها أخرى) كما فى حالتى الجنابة والحيض (وكذا

(الكتابة) وهي إيجاد الكاتب صور الحروف وتأليفها حادثة ولذا يؤثر مرجعها تارة كفاي
 كتابة المصاحف للمتطهـروينهي عنها أخرى كفاي حالتي الجناية والحيض (والمتشـروء)
 باللسنة (المكتوب في المصاحف المسموع) بالاسماع (المحفوظ في الصدور قديم
 وهذا) الذي قاله أهل السنة من أنه محفوظ في الصدور (بقتضى قيامه) أي المعنى
 القديم (بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب) الذي هو محل الفهم والتعقل
 (فالجواب انه) أي هذا الذي قاله أهل السنة (ظاهر فيما ذكرت) أي السائل من
 قيام المعنى القديم بنفس الانسان (غير أنهم) لم يريدوا هذا الظاهر بل (تساهلوا في)
 هذا (اللفظ) الذي عبروا به (وصرحوا بتساهلهم) أي بما يدل على تساهلهم (حيث
 أعقبوا هذا الكلام) الذي ذكره أي أتوا عقبه (بقولهم ليس) المقروء المكتوب المسموع
 المحفوظ (حالا في لسان ولا) في (قلب ولا مصحف لان المراد به) أي بقولهم هم المقروء
 (المعلوم بالقراءة) وبقولهم المكتوب في المصاحف (المفهوم من الخط و) بقولهم
 المسموع المفهوم من (الالفاظ المسموعة وهذا) أي قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب
 ولا مصحف (تصريح) منهم (بأن) المعنى (المعلوم) المفهوم (ليس حالا في القلب
 وانما الحال فيه نفس فهمه و) نفس (العلم به أماما هو متعلق العلم والفهم فليس حالا
 فيه و) متعلق العلم والفهم (هو القديم بل) قد (نقل بعضهم) أي بعض أهل السنة
 (أنهم منعوا من) إطلاق القول بحلول كآزمه (تعالى) في لسان أو قلب أو مصحف
 وان أراد به) حال إطلاقه الكلام (اللفظي رعاية للادب) لئلا يسبق الى الوهم إرادة
 لنفسي القديم وبالله التوفيق هذا حل كلام المصنف ويتعلق بالمسئلة بعد ذلك أمور
 ١٠ الأول أن قوله لمشايخ الحنفية خلاف الخ يؤذن بأن الخلاف في المسئلة غير معروف
 لغير الحنفية وليس كذلك فقد حكى الأشعري الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة أم لاها في
 هذه المسئلة ورويناها عنه بطريق متصل اليه بما فيها من اجازة وعبارة ممن ذهب الى

أنه يعنى الايمان مخلوق حارث المحاسبى وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد
العزير المكي وغيرهم من أهل النظر ثم قال وذكر عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل
الحديث أنهم يقولون ان الايمان غير مخلوق * الامر الثانى أن الاشعرى مال الى أن
الايمان غير مخلوق ووجهه بما حاصله أن اطلاق الايمان فى قول من قال ان الايمان غير
مخلوق ينطبق على الايمان الذى هو من صفات الله تعالى لان من أسمائه الحسنى المؤمن
كما نطق به الكتاب العزيز وإيمانه هو تصديقه تعالى فى الازل بكلامه القديم اخباره
الازل بوحدايته كما دل عليه قوله تعالى اننى أنا الله لا إله إلا أنا ولا يقال ان تصديقه تعالى
محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث الامر الثالث انه لا يتحقق فى هذه المسئلة عند
التأمل محل خلاف لان الكلام ان كان فى الايمان المكاف به فهو فعل قلبي يكتسب
بمباشرة أسباب محصلة للمخلوق فلا يتجه خلاف فى كونه مخلاوقا وان أريد الايمان الذى
دل عليه اسمه تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى أنه المصدق لاخباره بوحدايته فى
قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو وقوله تعالى اننى أنا الله لا إله إلا أنا فلا يتجه لاهل السنة خلاف
فى انه قديم وأما ان أريد تصديقه رسوله باظهار المعجزات على أيديهم فهو من صفات
الافعال وقد علم الخلاف فيها بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واظهارها يدل على انه
صدقهم بكلامه فى ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى محمد رسول الله فان قلت نفرض
الخلاف فى اطلاق قول القائل الايمان مخلوق مريدا بالايمان المسمى بالاعتراف الصادق
بالايمان الذى هو وصف لله سبحانه وبالايمان الذى هو وصف للمخلوق مكلف به ويكون
القائل بجواز اطلاق أن الايمان مخلوق انما ينصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة
لانه المتبادر من اطلاقه فى لسان أهل الشرع واحتمال إرادة ما يصدق به وبغيره بعيد
جدا والقائل بعدم جوازه ينظر الى صدق الايمان على الايمان الذى هو وصف لله تعالى
وان الاطلاق يؤهم القول بأنه مخلوق وهو خطأ واضح لال فقد نتحقق ما هو محل للنزاع قلنا

ليس هذا خلافا في خلق حقيقة الايمان انما هو خلاف في اطلاق اللفظ وليس كلامهم فيه وتحققنا لهذا الجدل على هذا الوجه من النفائس والحمد لله (المسئلة الثالثة) اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله فمنعه الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه) قالوا (وانما يقال أنا مؤمن حقا وأجازه كثير) من العلماء (منهم الشافعي وأصحابه) وهذا النقل عن الاكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض بأن شيخ الاسلام أبا الحسن السبكي نقل في كتابه مقردة على هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء هو قول أكثر السانف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية واسنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثوري اه (ولا خلاف بينهم) أي بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين بمنعه (في أنه لا يقال) أنا مؤمن ان شاء الله (للسك في ثبوته) أي الايمان (لحال) أي حال التكلم بالاستثناء المذكور (والا) أي وان لا يكن ذلك بأن كان الاستثناء للسك

(قوله المسئلة الثالثة) اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله فمنعه الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وانما يقال أنا مؤمن حقا وأجازه كثير منهم الشافعي وأصحابه ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للسك الخ) قلت مشي في هذه كما في التي قبل وقد قدمنا طريق النظر فعليه ما نقول لنا ما روى عن علي رضي الله تعالى عنه كما جاوزا عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ دخل علينا وعمر أبو الدرداء فقال يا نبي الله اني أقول أنا مؤمن حقا فقال يا أبا الدرداء ان لم تقل حقا فكأنك قلت أنا مؤمن باطلا رواه غنجار في تاريخ بخاري وما رواه الطرث بن مالك الانصاري أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال كيف أصبحت يا حارث قال أصبحت مؤمنا حقا رواه الطبراني في الكبير ورواه البزار من حديث أنس بن مالك وما روى الطبراني عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سئل أحدكم أمؤمن أنت فلا يشك

(كان الايمان منقيا) لان الشك في ثبوته في الحال كفر (بل ثبوته في الحال مجزوم به) دون شك (غير أن بقاءه الى الوفاة) عليه (وهو المسمى بايمان الموافاة) أى الذى يوافق العبد عليه أى يأتي متصفا به آخر حياته وأول منازل آخرته (غير معلوم) له (ولما كان ذلك) يعنى ايمان الموافاة (هو المعتبر في النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم) بقوله أنا مؤمن ان شاء الله (فى ربطه) أى الايمان فى قوله أنا مؤمن (بالمشيئة وهو) أى

ولانه لما اتصف الذات حقيقة بالايمان كان العبد مؤمنا على القطع والبتات وكان فى علم الله أيضا مؤمنا لان الله تعالى يعلم كل شئ كما هو فى الحال وان كان يعلم أنه يتغير عن تلك الحالة كما أنه يعلم الحى حيا وان علم أنه يموت بعد ذلك ولا يصح أن يقول المتحرك انا متحرك ان شاء الله تعالى (قوله ولا خـلاف بينهم أنه لا يقال للشك) فيه نظر بل هو عندهم للشك على أحد المقامين كما سرح به الامام فخر الدين الرازى رحمه الله ولفظه أما الذين قالوا أنا مؤمن ان شاء الله فلهـم فيه مقامان أحدهما ان يكون ذلك لاجل الشك فى حصول الايمان وتقريره عند الشافعى أن الايمان عند مرضى الله تعالى عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل ولا شك أن كون الانسان آتيا بالاعمال الصالحة مشكوك فيه والشك فى أحد أجزاء الماهية يوجب الشك فى حصول تلك الماهية فالانسان وان كان جازما بحصول الاعتقاد والاقرار الا أنه لما كان شاكيا فى حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكيا فى حصول الايمان قلت وعن هذا قال الامام السفكدرى لا ينبغي للحنفى أن يزوجه بنفسه من شفعوى المذهب قال الامام فخر الدين فثبت ان من كان قوله ان الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلاثة يلزمه وقوع الشك فى الايمان وعند هذا ظهر ان الخلاف فى اللفظ فقط (قوله بل ثبوته فى الحال مجزوم به غير أن بقاءه الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر فى النجاة كان هو المحفوظ عند المتكلم فى ربطه بالمشيئة وهو

إيمان الموافاة أمر (مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) فلا وجه لوجوب تركه (الأنه) أي الشأن (لما كان ظاهر التركيب) في قول القائل أنا مؤمن أن شاء الله (الأخبار بقيام الإيمان) به (في الحال وقران) بالنصب عطف على قوله الأخبار أي كان ظاهر التركيب أمرين الأخبار المذكور واقران كلمة (الاستثناء به) أي بالأخبار بقيام الإيمان به في الحال (كان تركه) أي ترك الاستثناء (أبعد عن التهمة) بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كافر (فكان) تركه (واجبا) لذلك ولما كان هذا انما يتشبه عند إطلاق اللفظ دون قصد إلى إيمان الموافاة المقضى للتبرك بالمسببة خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم في الحال أمام من علم قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه لمنعه أشار إلى الجواب عن هذا بقوله (وأما من علم قصده) إيمان الموافاة وأنه انما استثنى تبركا خوفا من سوء الخاتمة (فربما تعاد النفس) أي نفس من يأتي بالاستثناء المذكور (التردد) في الإيمان في الحال (لكثرة أشعارها) أي إشعار النفس بواسطة الاستثناء (بترددها) أي النفس (في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه) أي كثرة أشعار النفس بالتردد في ثبوت الإيمان واستمراره (مفسدة إذ قد يجترأ وجوده)

مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله قلت المقام الثاني وهو أنه ليس للشك لا يقصرونه على إيمان الموافاة بل قال الإمام فخر الدين لنساق فيه وجوه الأول كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعمته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فكأنه مدح نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول إن شاء الله فيصير هذا استثناء بمحصول الانكسار في القلب وزوال العجب وروى أن أبا حنيفة قال لقنادة لم تستثن في إيمانك قال أتباعا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال له أبو حنيفة هلا اقتديت بقوله أولم تؤمن قال بلى قال

أى التردد فى الثبوت والاستمرار (آخر الحياة الاعتياد) فاعل يجز (به) أى بذلك التردد
 (خصوصاً والشيطان متبطل) أى منقطع مجرد نفسه (بك) أى بسبك ساع فى هلاك
 يا ابن آدم (لا شغل له سؤال فيجب) حينئذ (تركه) أى الاستثناء المؤدى الى هذه
 المفسدة وأنت خير بأن اشعر اللفظ فى نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف
 المفروض اذ الفرض قصد التبرك لا جعل إيمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة وبالله
 التوفيق * (المسئلة الرابعة الايمان باق) حكماً (مع النوم و) مع (الغفلة و) مع
 (الغشية) أى الانمحاء (و) مع (الموت وان كان كل منها) أى من هذه الحالات الأربع
 (يضاد التصديق) مطلقاً حقيقة فيضاد الايمان لانه تصديق خاص (و) يضاد (المعرفة)
 كذلك وهذا بالنظر الى تفسير الايمان بالمعرفة (و لكن الشرع حكم ببقا حكمهما) أى
 التصديق والمعرفة (الى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة الى إبطالهما باكتساب ما)
 أى باكتساب أمر (حكم الشرع بمنافاته) له ما على ما عرفته فيما سبق (فيرتفع)
 به هذا الاكتساب (ذلك الحكم) الذى حكم الشرع ببقائه (خلافاً للعتزلة فى قولهم
 ان النوم والموت يضادان المعرفة) أى فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن وفى عبارة

الرازى كان لقنادة أن يجيب ويقول لانه قال بعد أن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب
 مزيد الظمانينة وهذا يدل على أنه لا بد من قوله ان شاء الله * الثانى أنه تعالى ذكر فى هذه
 الآية ان الرجل لا يكون مؤمناً الا اذا كان موصوفاً بالصفات الخمسة وهى الخوف من
 الله تعالى والاخلاص فى دين الله والتوكل على الله تعالى والاتيان بالصلاة والزكاة لوجه
 الله تعالى وذكر فى أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله إنما المؤمنون الذين هم كذا وكذا
 وكلمة إنما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع
 على نفسه به هذه الصفات الخمس لاجرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله وروى أن الحسن
 سأله رجل فقال أمؤمن أنت فقال الايمان ايمانان فان كنت تسأل عن الايمان بالله

المصنف هنا نظر من وجهين أحدهما أنه جعل خلاف المعتزلة في أن النوم والموت
 يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم وهم أهل السنة مثل ذلك فلم يتحصل من كلامه
 ما هو محل خلاف الثاني أن ما اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائلون بسلب الإيمان عن
 النائم والميت مخالف لما في المواقف ونحوه عنهم وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاما لمن قال
 أن الإيمان هو التصديق فقط مع دعواهم الإجماع على وصف النائم ونحوه بالإيمان وعبرة
 المواقف عنهم أنهم قالوا لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون
 مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته، وأنه خلاف الإجماع ثم ذكر في المواقف
 جواب أهل السنة عن ذلك بقوله قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة
 فيه بل لأن الشارع يعطى الحكم المحقق وإلا أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه ورد
 عليهم أي على المعتزلة مثله في الأعمال أي لأنها عندهم من الإيمان والغافل والنائم ليسا
 في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص لهم إلا بأن الحكمي كالمحقق
 انتهى وقد استدلل المصنف بقياس وصف الإيمان على وصف النبوة فقال (وإذا قلنا
 إن النبوة من الأنبياء والنبي) بهم زودونه (معناه المنبئ عن الله تعالى) وهو بدون الهمة

وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فإنا مؤمنون وإن كنت تسألني عن قوله تعالى إنما
 المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم فوالله لا أدري أنا منهم أم لا * الثالث أن
 القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمنا كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل إليه فكذا
 هذا نقل عن الثوري رحمه الله قال من زعم أنه مؤمن بالله حقاً ثم لم يشهد بانه من أهل
 الجنة فقد آمن بنصف الآية والمقصود كما لا سبيل إلى القطع بانه من أهل الجنة فكذا
 لا سبيل إلى القطع بانه مؤمن * الرابع أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن
 المعرفة فعلى هذا الرجل إنما يكون مؤمنا بحسب حكم الله تعالى فأما في نفس الأمر فلا
 إذا عرفت هذا لم يبعد أن يكون المراد بقوله إن شاء الله عائد إلى استدامة مسمى الإيمان

محقق من المهموز بقلب الهمزة والادغام (فلا شك أنه) أى النبي (ليس منبثاً في حال النوم ولا مبلغاً في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق إلى الأبد وإن لم يبلغ عنه) أى عن الله تعالى (إلا مرة واحدة) ولا يرتاب في ذلك من له أدنى مسكة (و) أيضاً (الانفاق) واقع (على أن حكم النكاح و) حكم (سائر العقود باق بعد قضاء الإيجاب والقبول) الذى هو مسمى العقد لحاجة الناس إلى ذلك (والحاجة فيما نحن فيه) من الإيمان (إليه) أى إلى بقاء الحكم (أمس) أى أكد لأن عصمة الدم والمال منوطة به (وأما إن كانت النبوة بدون همزة مأخوذة من النبوة بفتح النون وسكون الواو وحدة بمعنى الرفعة ليكون معناها (مرتبة من) مراتب (القرب) المعنوى وهو قرب المنزلة عند الله تعالى (خاصة) نعت ثان وجملة (يقترب بها) فى موضع النعت الثالث أى موصوفة بأن يقترب بها (إيجاب التبليغ عن الله) تعالى (ممن أوحى إليه بذلك) أى بأن يبلغ عن الله (إجلالاً) مفعول لأجله متعلق بإيجاب التبليغ والمعنى أن إيجاب التبليغ للإجلال (لمن حله الله) تعالى (ذلك) التبليغ وكافه القيام بأعبائه (فهى) أى النبوة بهذا المعنى (بعينها باقية أبداً وصف الروح) إذا الروح لا تنفى بقاء البدن (وإنه

واستحضار معناه أمر إذا تأمل من غير حصول زهول وغفلة وهو هذا المعنى محتمل * الخامس أن أصحاب الموافاة يقولون شرط كونه مؤمناً فى الحال حصول الموافاة على الإيمان وهو هذا الشرط لا يحصل إلا عند الموت فيكون مجهولاً والموقوف على المجهول مجهول فلهذا السبب حسن أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى * السادس أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثناء إلى الخاتمة والعاقبة فإن الرجل ولو كان مؤمناً فى الحال إلا أن يتقدير أن لا يتفق ذلك الإيمان فى العاقبة كان وجوده كعدمه ولم تحصل فائدة أصلاً فكان المقصود من ذكره هذا الاستثناء هذا المعنى * السابع أن ذكر هذه الكلمة لا ينافى حصول الجزم والقطع ألا ترى أن الله تعالى قال لتدخلن

أعلم) قال المصنف رحمه الله (ولنختم) هذا (الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة) بأن تذكري أجمالاً ما تقدم تفصيل معظمه فإن في ذكر الجمل بإيجاز بعد ذكر التفاصيل جمعاً لمتفرقاتها يحصل به مزيد اتضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها (وهي) أي عقيدة أهل السنة (أنه) أي الرب (تعالى واحد) بمعنى أنه يستحيل عليه قبول الانقسام وأنه لا يشبهه ولا يشبهه به في ذات ولا في صفة ولا في فعل (لا شريك له) في الألوهية وهي استحقاق العبادة (منفرد بخلق الذات) بصفاتهما (و) خلق (أفعالها) فلا خالق سواه سبحانه (ومنفرد بالقدم) بذاته (و) بصفاته الذاتية) فلا ابتداء لوجوده ولا قدم بذات ولا بصفة سواء سبحانه (وكذا) صفاته (الفعلية) فهي قديمة (عند الحنفية) من عهد الإمام أبي منصور على ما مر (ككونه خالقاً ورازقاً فهو خالق قبل) وجود (المخلوقين رازق قبل) وجود (المرزوقين) أي أن هذا الوصف ثابت له (في الأزل) والاشعريته ردة ذلك إلى صفة القدرة على ما سبق في محله وصفاته الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام قد ساقها المصنف مع تفصيل لها فقال (وصفات ذاته) وهو مبتدأ خبره قوله (حياته) وما عطف عليها أي هي حياته وعلمه إلى آخرها والحياة صفة تقتضي

المسجد الحرام أن شاء الله آمين وهو تعالى منزّه عن الشك والريب فثبت أنه تعالى أنما ذكر ذلك تعليماً منه لعباده هذا المعنى فكذا هنا فالأولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تقويض الأمر إلى الله تعالى حتى يحصل بركة هذه الكلمة دوام الإيمان الثامن أن جماعة من السافذ كروا هذه الكلمة ورأيته ما يقويه في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا يكونون كذلك فالمؤمن يقول أن شاء الله حتى يجعله بركة هذه الكلمة من القسم الأول لا من القسم الثاني ثم أجاب عن استدلالنا فقال والجواب أن الفرق بين وصف الإنسان بكونه مؤمناً وبين وصفه بكونه متحركاً حاصل من الوجوه التي

صححة العلم لموصوفها وحياته تعالى (بلا روح حاله) فيسه تعالى فلا تشبهه حياة المخلوق
(وعلمه) تعالى وهو صفة بها امتياز الاشياء (بلا ارتسام) لصورها (في قلب ولادماغ)
لتعالیه سبحانه عن التأثير بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق (بكل
جزئى كان) أى وجد فى الخارج (أو هو كائن قبل كونه) أى وجوده الخارجى (من حركة
كل شعرة ونحوها) كالذرة والهباء (وسكونها) بيان للجزئيات التى هى من متعلق العلم
عند أهل السنة (بعلم واحد) لان كلام من صفاته تعالى لا تكثرفيه وانما التكثير فى
التعلقات والمتعلقات (لم يتجدد له) سبحانه (علم بحسب تجدد المعلومات) كعلوم المخلوقين
(وقدرته) بالرفع عطف على حياته أيضا (على كل الممكنات وارادته) وقد سبق تعريفها
(ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته
ومحبته ورضاه وأمره) وكل من المحبة والرضا وهما بمعنى أحص من الارادة والمشيئة
وهما بمعنى اذ كل من الرضا والمحبة هو الارادة من غير اعتراض والامر كلام نفسى
(والمعاصى بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره) قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قل
ان الله لا يأمر بالفحشاء والله لا يحب الفساد (والكل) أى كل الكائنات من الطاعات

ذكرنا وانه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقاً وذلك
الشرط مشكوك فيه والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط فوجب الشك فى
المشروط وبهذا يروى عن مذهبنا انتهى بحروفيه قلت فى هذا أبحاث الاول ان الشك
فى حصول ماهية الايمان لا يصح أن يكون مبنى أولوية الاستثناء وانما هو مبنى الجزم
بالاستثناء الثانى ان القائل بأن الاعمال من الايمان لا يقول انها منه قبل وجوبها بل اذ
وجبت كان وجوب الايمان بها كوجوب التصديق والاقرار على من لم يفعلها - ما فان
فعل التصديق ذلك بالتصديق والاقرار وان لم يفعل بطل التصديق والاقرار اذ خرج من
الايمان ولا يدخل فى الكفر واذا كان كذلك فلا يصح أن يستثنى الاحال ما وجب عليه

والمعاصي وغيرهما (بقضائه وقدره) تعالى (بلا جبر) منه (و) لا (إلجاء في الأفعال
التكليفية) والقضاء عند الاشعرية كما قدمناه عن شرح المواقف هو ارادته الازامية
المتعاقبة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها وأفعالها أو كما مر في المتن عن التستري وقررنا من أن معنى قضائه
تعالى علمه أزلا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها على ما يطاق في العلم
(وسمعه) بالرفع عطفا أيضا على حياته (بلا صماخ لكل خفي كوقع أرجل النملة) على
الاجسام اللينة (وكلام النفس) فانه تعالى يسمع كلامهما (وبصره) بالرفع عطفا كما مر
(بلا حذقة يقاها تعالى رب العالمين عن ذلك) أي عن الصماخ والحذقة ونحوهما من
صفات المخلوقين (لكل موجود) متعلق بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم
أو حادث جليل أو دقيق (كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء
ونظفها بالسراير متكم) بالرفع خبر ثالث لأن أي انه تعالى واحد منفرد بما ذكر متكم
ويصح كونه خبر مبتدأ محذوف أي هو متكم (بكلام قائم بنفسه أزلا وأبدا في الآفة
والسكوت) والمراد أن كلامه تعالى منزوع عما يعتري الكلام النفسي الذي هو صفة للمخلوق

فعل ولم يأت به وهم لا يفصلون الثالث أن قوله وظهر أن الخلاف في اللفظ فقط ليس
كذلك بل ظهر أن هذا من رد المختلف إلى المختلف ومثله ليس نزاعا لفظيا الرابع قوله
المقام الثاني أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله ليس لأجل الشك لا يصح لما تقدم له أن عند
الشافعي رحمه الله الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة وهذا حكاية اعتقاد لا بحث
قال ومن قال بهذا يلزمه وقوع الشك فعن صحة هذا اللزوم لا يصح هذا النقي الخامس أن
قوله كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فسكانه مدح
نفسه بأعظم المدائح فوجب أن يقول أن شاء الله فيه صير هذا استثناء بمحصل الانكسار
في القلب وزوال العجب لا يطاق قول أصحاب الشافعي الأولى أن يقول حيث كانت

من الآفة المسماة بالخرس الباطن وهو عدم اقترانه على ادارة الكلام في النفس ومن
 السكوت الباطن الذي هو ترك الادارة مع القدرة عليها (ليس بصوت ولا حرف) لان
 الحروف والاصوات أعراض حادثه وهو سبحانه (لا تقوم الحوادث به) لانه لو جاز قيام
 الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحادث لا تصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله
 وبقابليته هو (فلا يصح عليه حركة ولا سكون) لانهم ما من صفات الاجسام وانه تعالى منزّه
 عن الجسمية كما مر أول الكتاب (ولا يحل) تعالى (في شئ) لا بدانه ولا صفاته أما ذاته
 فلا أن الحلول هو الحصول في الحيز تبعاً وقد مر أول الكتاب تنزيهه تعالى عن التميز ولأن
 الحلول يتنافى الوجوب الذاتي لاقتدار الحال الى المحل وأما صفاته فلا أن الانتقال من
 صفات الذات بل الاجسام (ليست صفاته من قبيل الاعراض) لان الاعراض حادثه
 وهو تعالى منزّه عن قيام الحوادث بذاته (ولا عينه ولا غيره) أي وليست صفاته عين ذاته
 ولا غير ذاته أما انهم ليست عين الذات فظاهر وأما انهم ليست غير الذات فالمراد بالغيرين
 هنا ما ينفك أحدهما عن الآخر فيوجد عند عدمه (أحدث) سبحانه (العالم باختياره)
 خلافاً للفلاسفة في قولهم بالاجباب الذاتي (من غير غرض) له تعالى في احداثه (هو) أي

الدعوى الاولوية والدليل موجب ولم لا يكون قوله أنا مؤمن من ذكر أجل النعم عليه
 ويعارض ما ذكر أن قرآن الاستثناء يوهم التردد فتركه أبعد عن التهم وإن علم قصد
 المتكلم فيخشى عليه اعتياد النفس التردد فلا يقاوم ما ذكره ما يخاف منه عليه السادس
 أن عندي في صحة قوله روى عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة لم تستثن في إيمانك قال اتبعا
 لبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال
 أبو حنيفة هلاقتك يدت بقوله أو لم تؤمن قال بلى نظراً فانه انما ذكر الطمع في المحقق في
 المستقبل لا في الحاصل في الحال وجواب أبي حنيفة رحمه الله على طريق إرخاء العنان
 السابع ان قوله كان لقتادة أن يقول لانه قال بعد ان قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب

ذلك الغرض (استكمال) أى طلب حصول كمال (زائد على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له) بايجاد ما يوجد ولا ما أوجده من العالم (اسم ولا صفة) بل لم يزل سبحانه بأسمائه وصفات ذاته (لا ضده ولا مشابه) فى ذات ولا فى صفة ولا فى فعل (ولا حد) له سبحانه لا بمعنى المعرفة المحتوى على أجزاء الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله (ولانهاية) عطف مبين وعلى الثانى عطف تفصيلي وعلى ارادة المعنيين معاء عطف خاص على عام (ولا صورة) لان المعرفة من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجسام وقد ثبت فيما مر أنه تعالى واحد منزّه عن الجسمية وصفاتها (يستحيل عليه) سبحانه (سمات النقص كالجهل والكذب) بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلام من صفات الاله صفة كمال (ليس بجوهر ولا عرض ولا فى جهة ولا على مكان) وقد مر هذا التنزيه مع أدلته أول الكتاب (لا يكون) فى ملكوته تعالى (الامايشاء) من خير وشر ونفع وضرور وخسر بل لا تقع لمحّة ناظر ولا فتنة خاطر الا بارادته تعالى (لا يحتاج) سبحانه (الى شئ) هو الغنى مطلقا قال الله تعالى والله الغنى وأنتم الفقراء فكل موجود فقير اليه تعالى فى وجوده وبقائه وسائر ما عتده به (وانه) تعالى (حليم) باللام

مزيد الطمأنينة وهذا يدل على أنه لا بد من قوله ان شاء الله لا عس المطلوب هنا وهو زوال العجب والتبرك ولا المطلوب الاول الذى هو الشك فى الايمان للشك فى حصول العلم فهو ناب عنه من كل وجه على ما لا يخفى (١) وفيه على عدم فهمنا مراد الآية وهو أنه عليه الصلاة والسلام لما قطع باحياء الله الموتى عن وحي الله تعالى أو نحوه طلب القطع به بطريق المشاهدة كما أفاده المصنف ثم انه لا يرى قول صاحب النبی صلى الله عليه وسلم حجة فى الظنيات فكيف صار قول صغار التابعين حجة فيما هو فوق ذلك الثامن ان قوله الثانى ان يقال ذكر فى هذه الآية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمسة وهى الخوف من الله تعالى والاخلاص فى دين الله تعالى والتوكل على الله تعالى

ويناسبه ما بعده أو حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز متكررا خلق ما خلق
على وفق الحكمة يتضمن مصالح دنيوية وأدينية وأمر بما أمر على وفق الحكمة كذلك
ونهي عما نهى عنه كذلك (عفو) يحو أثر العصيان ويكفره بالاحسان (غفور الكبار
من شاء من مات مصرا على الكبار) خلافا للمعتزلة وأصل الغفرانغة الستر والمراد به هنا
ستر ما ليس ظهوره من العبد مجودا والغفران (بشفاعة من شاء) تعالى أن يشفع (من
نبي أو ولي أو لا بشفاعة) بل برحمته تعالى (إلا الكفر فأهلهم مخلدون في النار) قال تعالى
إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (والمؤمنون مخلدون في الجنة)
بعد دخولهم إياها (ابتداء) من غير عذاب يسبق (أو في عاقبة أمرهم أن أدخلوا النار
بجرائعهم) فانهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطق به الأحاديث المتواترة المعنى
(ولا تبعد) أي لا تقضي (الجنة ولا النار) كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في
كل منهما أبدا (ولا تموت الحور) العين (عند أبي حنيفة) بل هن داخلات فيهن استثنى الله
والإتيان بالصلاة والزكاة لوجه الله وزكر في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله تعالى
إنما المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمة إنما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى
ثم إن الإنسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخيرية فيافي قوله لا جرم كان الأولى
أن يقول إن شاء الله بل مقتضاه وجوب أن يقول إن شاء الله ثم قوله لا يمكنه القطع نفي
للوجدانيات والمحسوسات لمن عرف التاسع أن قوله روى أن الحسن سأل رجل فقال
أمو من أنت فقال الإيمان إيمانان فإن كنت تسألني عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الآخر فإنا مؤمنون الخ دليل لنا لآله وذلك لأن محل النزاع الإيمان بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقال هنا ما يندم في قتادة العاشر أن قوله إن القرآن العظيم
دل على أن من كان مؤمنا كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل إليه فكذا هذا يقتضي أن
الاستثناء واجب لأولى ثم صحته بالنظر إلى ما في نفس الأمر وما عند الله تعالى ولم يكلف به

تعالى بقوله تعالى الامن شاء الله (وهما) أى الجنة والنار (مخلوقتان الآن) كما مر مع
دليله (وبراهة المؤمنون فى الجنة لا فى جهة ولا باتصال مسافة) بين الرائق والمرثى كما مر مع
الاستدلال له (وانه) تعالى (أرسل رسلا) مبشرين ومنذرين (أولهم آدم) صلى الله عليه
وسلم أرسل الى بنيه يعلمهم الشرائع وأما ما فى حديث الشفاعة من قول المستشفعين
لنوح عليه السلام أنت أول الرسل فالمراد الى قوم كفار (وأكرمهم) أى الرسل (عليه)
تعالى هو (خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم) الذى لا نبي بعده (وأنزل) عطف على أرسل
(كتبا) على بعض أنبيائه بين فيه أمره ونهييه ووعدته ووعدته (آخرها) نزول (القرآن)
وكلاهما كلام الله وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهـذا
الاعتبار كان القرآن أفضلها والا فالكلام النفسى واحد لا يتصور فيه تفاضل وما ورد
فى تفصيل بعض السور والآى فعناء أن قراءته أفضل لما أنه أنفع للتدبر العامل به أو
لان ذكر الله تعالى وتنزيهه فيه أكثر وأشار بقوله آخرها القرآن الى أنه ناسخ لها تلاوة

أحد الحادى عشر أن قوله نقل عن الثورى أنه قال من زعم أنه مؤمن بالله حقاً ثم لم يشهد
بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآية انما يرد على من يقول لا يجوز ان يشهد المؤمن
أنه من أهل الجنة الآن الثانى عشر أن قوله الايمان عبارة عن التصديق بالقلب الخ
لا يطابق الاولوية الثالث عشر قوله ان أصحاب الموافاة الخ جوابه ان ما كان صحيحاً على
قول بعض لا يعتد بهم لا يصح أن يكون قولاً لمن لا يقول بذلك الرابع عشر أن
ما استشهد به من قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من الامور المستقبلة
وكلامنا فيما هو ثابت الآن الخامس عشر قوله ان جماعة من السلف ذكروا هذه
الكلمة دعوى مجردة ولا يعلم ذلك عن غير قتادة وقد نعصم بقول امامنا رضى الله عنه
السادس عشر قوله ورأى ناله ما يقويه فى كتاب الله تعالى وهو قوله أولئك هم المؤمنون
حقاً وهم المؤمنون فى علم الله وفى حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا

وكتابة وناسخ لبعض أحكامها (وأنه تعالى يحى الموتى فيبعثهم بأجسامهم وأنه لا يجب عليه) سبحانه (شيء) كما مر كل من الأمرين مع دليله (و يجب) على المكلفين من خلقته (محبة) الاختيارية المكتسبة بالنظر في أنعامه بالإيجاد والامداد بالبقاء والحواس وغيرها مما خلق لنفعهم (و) يجب (شكره على) المكلفين من (خليقته وأن سؤال الملاكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحواس والصراف) كل منها (حق) كما مر مفصلاً (وأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى) بن مريم (عليه) الصلاة (والسلام) من السماء (وخروج بأجوج وأجوج) خروج (الدابة) كما في سورة النمل وفي جامع الترمذي عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان وعصا موسى فتجأل ووجه المؤمن وتمحط أنف الكافر الحديث (وطلوع الشمس من مغربها) كل منها (حق) وردت بالنصوص الصريحة الصحيحة (وأن الخليفة الحق بعد) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي

يكونون كذلك جوابه أن هذا اعتبار مفهوم المخالفة ونحن لا نقول به ثم على ما قال يكون الاستثناء لمن لا يكون مؤمناً حقاً وماذا به الحق إلا الضلال وقد قال صلى الله عليه وسلم لا بى الدرداء رضى الله عنه أن لم تقل أنا مؤمن حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلاً السابغ عشر أن ادعاء حصول الفرق بين وصف الإنسان بكونه متصراً كامناً الوجوه التي ذكرناها أن كان بالنظر للحال فباطل بالبدية وان كان بالنظر إلى غير ذلك فليس الكلام فيه الثامن عشر أن حصول الشك في الصفات المذكورة بعد وجود أدلتها مكابرة مع العقل والواقع فلا تعتبر التاسع عشر أن مقتضى هذا بعد تسليمه أن يكون الشك في الإيمان الموصوف بالحقيقة وإذا كان كذلك فيكون الاستثناء لأجل الحقيقة لا في الإيمان وليس الكلام في هذا العشرون أن قوله أنه تعالى حكم على المرصوفين أنهم مؤمنون حقاً وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في

(والتفضيل) بينهم (على هذا الترتيب) كما مر ذلك كله موضحاً في محله (والله) بالنصب
 (سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير مننه) أي جوده العظيم وانعامه الكبير وفضله (أن
 يتوفانا على يقين ذلك) كله (مسلياً) (سبحانه) (ذو الفضل العظيم) والطول العميم (وهو)
 سبحانه (حسبنا) أي محسبنا وكافينا (و) هو سبحانه (نم الوكيل ولا حول) أي لا احتيال
 ولا طاقة (ولا قوة الا بالله العلي العظيم) وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
 ورضى الله تعالى عن أئمة سلفنا الصالحين والمجد لله رب العالمين

المشروط فهو يقوى عين مذهبنا يقتضي أن المقام الاول وهو الشك هو الراجع من
 مذهبهم والشيخ الامام سعد الدين التفتازاني يقول ان كان للشك فهو كفر لا محالة لكن لم
 يعرج المحققون على هذا وقالوا الاول الترك والله سبحانه وتعالى أعلم وصلى الله على سيدنا
 محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً

﴿ يقول المتوسل بجاء المصطفى الفقير الى الله تعالى محمود مصطفى ﴾

نحمدك اللهم على جلاء مرآة أفكارنا بالتفكير في آياتك وواضحات الأدلة ونشكر
 على ما أنعمت به علينا من اتباع الدين القويم والشريعة السهلة ونصلي ونسلم على سيدنا
 محمد الذي أنزلت عليه كتاباً هو لاصل الدين قوام وقاعدة التوحيد عماد ونظام وعلى
 آله وأصحابه القاعين بنصرة الدين السالكين سبيل الرشاد للهتدين ﴿ أما بعد ﴾ فان
 كتاب المسارحة في العقائد المنجية في الآخرة تأليف العلامة الاوحد والعلم المفرد
 امام العلماء الاعلام الاستاذ الكمال بن الهمام كتاب كشف عن وجه الحق غواشي
 الحجب وأرسل لكل مكابر وقاب الشهب وقد اعنتني بشرحه الجهم الفقير من أرباب
 التفسير والتحرير ومن أحسن من راحته الرافعة عن معناء الضنار العربية عن حقائقه

بمجرد الاطلاع الشرحان الجليلان الحسنان الجليلان المصوغان في قالب يقرب
 تناوله ويسهل على افهام الطالبين تناوله شرح الامام الالهي الكمال محمد بن أبي
 شريف الشافعي وشرح أستاذ الاساتذة وجهبذ الجهابذة الشيخ قاسم بن قطلوبغا
 الختفي سقى الجميع شآبيب الرحمة ذواللطف الخفي ولما اشتاقت الى هذين الشرحين
 النفوس واستجلتتهما استجلعاء تعيون للعروس بادرا الى طبعهما رغبة في عموم نفعها
 الهمامان الفاضلان والنجيبان الكاملان الكرديان اللوذعي الامجد - حضرة
 شكر الله أفندي أجد واللبيب الذكي الشيخ فرج الله زكي بالمطبعة العامرة
 ببولاق مصر القاهرة في ظل الحضرة الفخيمة الخديوية والعواطف الرحمة
 العباسية من بلغت رعيته بهمن طلعت به جميع الاماني الخديوية الاعظم عباس
 باشا حلي الثاني أدام الله أيامه ووالى على الرعية بره وإنعامه ملحوظا هذا
 الطبع اللطيف والشكل الطريف ينظر من عليه جميل طبعه ينق
 وكيل المطبعة حضرة محمد بك حسني وذلك في شهر
 ربيع الاول من عام ألف وثلثمائة وسبعة
 عشر هجرية على صاحبها
 أفضل صلاة وأزكى
 تحية

في الكتب الجارية طبعها بمعرفة فتننا بالمطبعة الاميرية ببولاق مصر المحمية

عدد ١ شرح ابن أمير الحاج المسمى بالتقرير والتبصير على تحرير الكمال بن الهمام في
الاصول الجامع بين مذهبي الشافعية والحنفية وبها مشبه شرح الامام الاسنوي
على منهاج البيضاوي وشرح الامام القاتاني الخوارزمي على مغني الاصول للامام
جلال الدين الخبازي أجزاء ٣ والثمن خمسون قرش مصري

عدد ٢ شرح المصنف المسمى بكشف الامرار للتسقي على متنه المسمى بالنسار مع
شرح نور الانوار وحاشيته السجدة بقدر الاقمار أجزاء ٢ والثمن ثلاثون قرش
مصري

عدد ٣ كتاب سيبويه مع شواهد العلم وملخص شرح السيرافي عليه أجزاء ٢
والثمن سبعون قرش مصري

عدد ٤ شرح المسيرة للكمال بن أبي شريف على مسامرة الكمال بن الهمام في علم
الكلام مع شرح العلامة فاسم الحنفي ثمنه عشرة قروش مصري
كل من اراد هذه الكتب من أي جهة كانت يخبرنا في شأنها

فرج الله زكي الكردي بمصر

بالجامع الازهر بالزواقي

العباسي